Dublet

REVISTA DE ETNOGRAFIE ȘI FOLCLOR

INSTITUTUL DE ETNOGRAFIE ȘI FOLCLOR „C. BRĂILOIU"
– 50 de ani de la înființare –

Tomul 44
1
1999

EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE

10766(D)
https://biblioteca-digitala.ro

COLEGIUL DE REDACȚIE

Director:

Acad. prof. ZOE DUMITRESCU BUȘULENGA

Redactor-șef:

ALEXANDRU DOBRE

Membri:

Acad. prof. Alexandru Balaci; Stanca Ciobanu; Ion H. Ciubotaru; Nicolae Constantinescu; Constantin Costea; Ion Cuceu; Iordan Datcu; Gabriel Gheorghe; Ion Ghinoiu; Sabina Ispas (secretar responsabil de redacție); Marin Marian; Ilie Moise; I. Oprișan; Mihail M. Robea.

„Revista de etnografie și folclor" apare de 3 ori pe an.

Toate comenzile pentru revistele apărute la Editura Academiei Române se vor adresa la:

EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE, Calea 13 Septembrie nr. 13, sect. 5, P.O. Box 5–42, București, Tel. 401–411 90 08; 401–410 32 00; Fax 401–410 39 83;

RODIPET S.A., Piața Presei Libere nr. 1, sect. 1, P.O. Box 33–57, Fax 401–222 64 07, Tel. 401–618 51 03; 401–222 41 26, București;

ORION PRESS IMPEX 2000 S.R.L., P.O. BOX 77–19, București 3, Tel. 653 79 85, Fax 401–324 06 38.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență se vor trimite pe adresa colegiului de redacție al „Revistei de etnografie și folclor".

ADRESA REDACȚIEI

Institutul de Etnografie și Folclor
„C. Brăiloiu" al Academiei Române
Str. Tache Ionescu nr. 25
70166 – București
Tel. 659 37 48

ADRESA EDITURII

Calea 13 Septembrie nr. 13
76117 – București
Tel. 410 38 46/ int. 2119, 2116
e-mail: edacad@ear.ro
Internet: www.ear.ro

© 2001, Editura Academiei Române

https://biblioteca-digitala.ro

REVISTA DE ETNOGRAFIE ŞI FOLCLOR

Tomul 44 1999 Nr. 1

SUMAR

SABINA ISPAS, *La aniversarea Institutului de Etnografie şi Folclor „C. Brăiloiu" al Academiei Române* 3

MARIN MARIAN BĂLAŞA, *Institutul „Brăiloiu" în contextul evoluţiei etnologiei româneşti (O istorie prescurtată)* 9

AL. DOBRE, *Folclorul şi etnografia sub protecţia Academiei Române* 19

AL. DOBRE, ***Analele Academiei Române** – 130 de ani de apariţie neîntreruptă* 37

STUDII ŞI MATERIALE

OFELIA VĂDUVA, *Regândind sacrificiul* 47

FLORICA ELENA LORINŢ şi RADU RĂUTU, *Exerciţii de iniţiere: Descântatul (I)* 59

CONSTANTIN ERETESCU, *Miturile populare în societatea românească contemporană* . 67

LAURA JIGA, *Ambiguitatea textului literar şi crearea legendelor (cu referire la „Alexăndria" şi credinţele despre Blajini)* 73

Sesiunea ştiinţifică „I. C. Chiţimia – 90 de ani de la naştere"

NICOLAE CONSTANTINESCU, *Cuprindere şi profunzime* 85

IORDAN DATCU, *Cartea sa mi-a stat în permanenţă alături şi mi-a fost model* 90

AL. DOBRE, *Relaţia dintre cărţile populare şi folclor în opera ştiinţifică a prof. I. C. Chiţimia* 93

NOTE ŞI DISCUŢII

RODICA ZANE, *Perspective în cercetarea etnologică europeană – revista „Europaea"* 103

CORNELIA GANGOLEA, *„Celălalt sat" în comunitatea tradiţională sud-transilvăneană* 112

LAURA JIGA, *Amintiri despre Maria Tănase* 116

RECENZII

MIHAI ALEXANDRU CANCIOVICI, *Păcală – eroul comic din snoava populară românească*. Studiu comparat. Cuvânt înainte de prof. dr. Dim. Păcurariu, Craiova, Editura Hyperion, 1998 *(Ofelia Văduva)* 119

REF, tom. 44, nr. 1, p. 1–134, Bucureşti, 1999

https://biblioteca-digitala.ro

ANTON A. POPESCU, *Folclor din zona Drăcşani*. Cu un cuvânt înainte de George Muntean, Alexandria, Inspectoratul pentru Cultură al judeţului Teleorman, 1997 *(Iulian Chivu)* 120
LUCIAN BLAGA, *Experimentul şi spiritul matematic*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1998 *(Maria Popescu)* 121
ION CĂLIMAN, CORNEL VESELĂU, *Poezii populare româneşti. Folclor din Banat*, Bucureşti, Editura „Grai şi Suflet - Cultura Naţională", 1996 *(Otilia Hedeşan)* 123
ILIE MOISE, *Eternităţi sibiene*, Centrul Judeţean al Creaţiei Populare Sibiu, Editura „Imago", 1998 *(Anca Goţia)* 124
SAMUEL GLOTZ, *De Marie de Hongrie aux Gilles de Binche*. Une double réalité, historique et mythique. Introduction critique aux *Triomphes de Binche* célébrés du 22 au 31 août 1549, publié avec l'aide du Ministère de la Culture et des Affaires sociales de la Communauté française de Belgique, col. „Tradition Wallonne, Traditions et Parlers populaires, Wallonie - Bruxelles", Binche, 1995 *(Mircea Tatarici)* 125
MUZEUL OLTENIEI - CRAIOVA, CASA BĂNIEI, *Oltenia. Studii şi comunicări. VII. Etnografie*, Craiova, Imprimeria Trenson, 1996 (*Mircea Tatarici*) 128
„Märchenspiegel" - o revistă internaţională de cercetare a basmelor *(D. Dobroţă)* 130
Cărţi şi publicaţii periodice străine primite la redacţie (rubrică realizată de *Elena Berceanu*) 132

https://biblioteca-digitala.ro

LA ANIVERSAREA INSTITUTULUI DE ETNOGRAFIE ŞI FOLCLOR „C. BRĂILOIU" AL ACADEMIEI ROMÂNE

SABINA ISPAS

În ziua de 9 iunie 1848, Ion Eliade Rădulescu citeşte, în faţa adunării populare de la Islaz, cunoscuta *Proclamaţie* prin carè era prezentat Programul revoluţiei din Ţara Românească. Aceasta cuprindea, între altele, înlăturarea ocupaţiei străine, libertatea tiparului, înfiinţarea Gărzii Naţionale, drepturi politice pentru toţi locuitorii ţării, învăţământ egal şi „întreg" pentru toţi românii de ambele sexe, instituirea Adunării Constituante. Mişcările anterioare din Moldova, Transilvania şi Banat, începute şi continuate în lunile martie, aprilie, mai, ale aceluiaşi an, consemnau aceleaşi puncte în programele revoluţionare. Pe data de 11 iunie izbucneşte revoluţia de la Bucureşti, iar pe 14 iunie ia fiinţă noul guvern provizoriu al Ţării Româneşti, care decretează înfiinţarea steagului naţional tricolor, albastru – galben – roşu, pe care să fie înscrisă deviza „Dreptate – Frăţie".

Organizăm colocviile Institutului de Etnografie şi Folclor „C. Brăiloiu" al Academiei Române în această perioadă în care celebrăm 150 de ani de la Revoluţia din 1848, acţiune prin care Ţările Române se integrau procesului revoluţionar european ce făcea să modifice profund viziunea oamenilor de cultură români privind locul şi rolul lor în istoria continentului. Bălcescu va aprecia astfel evenimentul: „Revoluţia română de la 11 (iunie) a fost cea mai frumoasă ce s-a întâmplat vreodată la un popor".

Folcloristica românească datorează „generaţiei de la 1848" trasarea câtorva „linii de forţă", ce o vor însoţi de-a lungul celor 150 de ani de căutări şi împliniri. De la publicarea, în 1852, a primei culegeri de balade şi cântece româneşti, realizată de Vasile Alecsandri, cu sprijinul lui Alecu Russo, până astăzi, preocuparea pentru ceea ce folcloristica numeşte „alcătuirea documentului de cultură orală" a rămas una dintre sarcinile fundamentale ale domeniului. Ce a limpezit şi a statuat „ştiinţa despre folclor" de-a lungul acestui interval este nevoia respectării rigorii filologice în consemnarea faptelor de cultură orală. Drumul a fost sinuos, de la acele texte „culese şi corese", din prima jumătate a secolului trecut, până la imprimarea docu-

REF, tom. 44, nr. 1, p. 3–8, Bucureşti, 1999

https://biblioteca-digitala.ro

mentelor pe cilindri de fonograf, benzi de magnetofon, discuri, fotografii, peliculă cinematografică şi, în sfârşit, CD-ROM, compact disc, tehnici de înregistrare digitală în zilele noastre.

Istoricitatea folclorului, altă problemă majoră pe care au ridicat-o gânditorii de la 1848, a urmărit cercetarea de profil, trecând prin excesele mitologiste latiniste sau traco-daciste şi ajungând, în final, la înţelegerea lucidă a procesualităţii binare a faptului folcloric: cultura orală, rezultantă a istoriei şi componentă activă în inducerea ideilor în istorie.

Felul în care specialiştii percep astăzi modalităţile de exprimare a specificului românesc în creaţia folclorică este o dezvoltare a viziunii generaţiei de intelectuali de la 1848 asupra caracterului naţional al literaturii, al culturii în general, implicit al celei folclorice. „Istoria neamului românesc, în liniile fundamentale – limbă, caracter, etape principale – poate fi reconstituită din studiul atent" al datinilor, poveştilor, muzicii şi poeziei populare (Ov. Bîrlea, *Istoria folcloristicii româneşti*, p. 70). Ideile se identifică, cu claritate, în studiile lui Alecu Russo şi N. Bălcescu.

Cea mai disputată temă a curentului cultural '48-ist este cea referitoare la „caracterul naţional" al creaţiei populare, ceea ce am numi, într-o terminologie modernă, identitatea etnică exprimată în cultura orală.

Toţi intelectualii români care au fost atraşi de studiul culturii populare, în cea de a doua jumătate a secolului al XIX-lea, au preluat şi au dezvoltat problematica pe care au concretizat-o '48-iştii.

Când B. P. Hasdeu este ales membru al Academiei Române (1877), el aduce cu sine viziunea cercetărilor de tip enciclopedic asupra culturii populare, cerând studierea „fiecărui popor în parte şi a diferitelor popoare în comparaţiune".

În 1881 sunt aleşi membri ai înaltului for ştiinţific Ath. M. Marienescu şi Sim. Fl. Marian. Se diferenţiază trei direcţii mari spre care sunt orientate preocupările celor interesaţi de cunoaşterea şi studierea culturii populare: încurajarea culegerilor şi publicarea materialului etnografic şi folcloric, singura formă de conservare şi consemnare posibilă înaintea înregistrărilor mecanice; iniţierea unor studii de profunzime; comparatismul în domeniul culturilor orale. Sporeşte exigenţa mai ales faţă de reproducerea „autentică" a textului folcloric. „Academia Română îşi dă seama că ea este instituţia indicată să elaboreze un plan de totală cuprindere, pentru a se ajunge la o cunoaştere cât mai sistematică a culturii populare în întregimea ei. Acest plan se va arăta neaşteptat de judicios şi de apropiat realităţii de cercetat. El e rodul întregii Academii, căci la elaborarea lui participă nu numai secţiunile literară şi istorică, ci şi cea ştiinţifică" (Ov. Bîrlea, *Academia Română şi cultura populară*, în „Revista de etnografie şi folclor", nr. 5–6, 1966, p. 419).

https://biblioteca-digitala.ro

În 1876, Societatea Academică a propus pentru premiul „Năsturel" lucrarea cu tema **Ţăranul român**. *Disertaţiune asupra stării sale morale, intelectuale, sociale, economice şi politice, în trecut şi în prezent, în Principatele Române*. Abia în 1882 este acceptată o lucrare care se integra, parţial, temei propuse, cea a lui Gr. Tocilescu despre **Igiena ţăranului român**. *Locuinţa, încălţămintea, îmbrăcămintea, alimentaţia*. Temele vor reveni, de-a lungul anilor, în preocupările Academiei şi ale specialiştilor angajaţi în structurile de cercetare ale acesteia, de fiecare dată fiind acceptată o viziune mai profundă, oferindu-se cunoaşterii o perspectivă mai complexă şi diversificată. Fiecare compartiment tematic amintit va constitui o secţiune a *Atlasului etnografic român* al anilor noştri.

În anul 1890 este propusă pentru premiul „I. Eliade Rădulescu" lucrarea monumentală, unică în literatura noastră, *Basmele române în comparaţiune cu legendele antice clasice şi în legătură cu basmele popoarelor învecinate şi ale tuturor popoarelor romanice*, pe care Lazăr Şăineanu o încheie în 1895. Aceleiaşi perioade îi datorăm marile monografii despre „naşterea, nunta şi înmormântarea la români", precum şi lucrările despre „sărbătorile românilor", realizate de Sim. Fl. Marian. Academia este tot mai intens solicitată să sprijine editarea culegerilor de folclor din diferite ţinuturi locuite de români. Urmare a acestei intense solicitări, în şedinţa din 13 martie 1908, I. Bianu propune înfiinţarea seriei „Din viaţa poporului român".

Temele de cercetare propuse la sfârşitul secolului al XIX-lea şi începutul celui de al XX-lea sunt onorate, în multe situaţii, de „entuziaşti" amatori, al căror principal merit este acela de a fi oferit specialiştilor de mai târziu un material documentar foarte divers tematic şi ca zonă de proveniență.

Putem aminti numai câteva nume de personalităţi care au beneficiat de sprijinul Academiei Române pentru a valorifica rezultatul preocupărilor lor: T. Pamfile, C. Rădulescu-Codin, Gh. Ciauşanu, A. Gorovei, Al. Ţiplea, Tit Bud, P. Pârvescu, T. Papahagi, Al. Vasiliu, Alexiu Viciu, N. Păsculescu, I. Bîrlea, D. Furtună. Toate volumele sunt de referinţă pentru folcloristică şi etnografie, alcătuind o literatură pe care am numi-o „clasică", la care facem apel şi astăzi pentru informaţie.

Revoluţionari, în sensul impunerii rigorii ştiinţifice şi sistematizării documentelor în cercetarea folclorului, vor fi Ov. Densusianu, I. Bianu, D. Caracostea. Forma instituţionalizată oferită cercetării în cea de a doua jumătate a secolului nostru creează cadrul adecvat dezvoltării metodologice academice de culegere şi cercetare a fenomenului folcloric. Şcolile de la Bucureşti şi Cluj au, şi în aceste domenii, un rol de excepţie.

În cadrul şedinţei Secţiunii Literare din 8 mai 1910, I. Bianu solicită ca „în publicaţiunea specială a Academiei să se facă un început de aducere a ariilor". El sprijină publicarea folclorului cules de Béla Bartók de la românii

https://biblioteca-digitala.ro

din Transilvania, *Cântece poporane românești din Comitatul Bihor* (1913). D. Kiriac și T. Brediceanu sunt angajați în realizarea acestui demers.

Când Ov. Densusianu va fi ales membru al Academiei Române, el va expune un plan riguros de cercetare a folclorului, pe care îl va prezenta în ședințele din mai 1920 și mai 1924. Prin el, cercetarea se va orienta spre „actualitate", un deziderat a cărui modernitate nu mai trebuie argumentată, spre investigarea acelor zone puțin explorate și se va institui un sistem de transcriere științifică. Cel mai important punct al programului lui Ov. Densusianu este solicitarea înființării unei Arhive de folclor „pe lângă Academie", care va permite ca într-o zi să se publice o *Enciclopedie a folclorului românesc,* un *Atlas folcloric* și un *Corpus*, monografii regionale, un repertoriu sau un *Atlas etnografic. Colecția Națională de Folclor*, elaborată de Institutul de Etnografie și Folclor și publicată, parțial, în 16 volume, precum și *Atlasul etnografic român*, aflat sub formă manuscrisă, sunt concretizări ale acestor planuri, modernizate și realizate, după standarde academice internaționale, de către specialiștii celei de a doua jumătăți a secolului al XX-lea.

În 1927 se înființează, la sugestia lui G. Breazul, Arhiva Fonogramică a Ministerului Cultelor și Artelor, iar în 1928 savantul etnomuzicolog C. Brăiloiu întemeiază Arhiva de Folklore a Societății Compozitorilor Români. Reunirea acestor două arhive sonore, în 1949, în cadrul Institutului de Folclor, constituie punctul de cotitură în procesul culegerii și alcătuirii științifice a documentelor folclorice. Metoda de culegere și indexare devine, prin îmbogățiri și rafinări progresive, una dintre cele mai moderne din Europa. Arhiva de tip audiovizual va fi apreciată, o lungă perioadă de timp, drept una dintre cele mai bogate arhive de folclor și etnografie din centrul și sud-estul european. Institutul de Etnografie și Folclor „C. Brăiloiu" este depozitarul patrimoniului acestui documentar științific, îmbogățit prin strădania specialiștilor timp de peste 70 de ani.

În 27 mai 1930, Secțiunea Literară a Academiei Române decide, în urma memoriului lui I. Mușlea, înființarea Arhivei de Folclor, afiliată Muzeului Limbii Române, la Cluj. Cercetările de tip monografic domină această perioadă, când activitatea Școlii sociologice de la București și a liniei impuse de Ov. Densusianu sunt preluate și dezvoltate în folcloristică. Colecțiile arhivelor cresc, se elaborează chestionare minuțioase, se diversifică domeniile de cercetare, se adâncește viziunea asupra fenomenului. Când cel de al doilea război mondial ia sfârșit, în cadrul Academiei Române ia ființă Comisia de Folclor din care fac parte: M. Sadoveanu, Th. Capidan, Șt. Ciobanu, D. Caracostea, C. Brăiloiu, P. Caraman, Al. Rosetti, I. Mușlea. Sub președinția lui D. Caracostea se concepe un plan amplu pentru a se realiza un corpus al folclorului românesc, care să adune, „într-o ediție națională", întregul „patrimoniu al literaturii noastre", urmând să fie îndeplinit „un

https://biblioteca-digitala.ro

imperativ al vremurilor de azi". În 1949 apare prima formă instituționalizată a cărei unică sarcină era cercetarea fenomenului folcloric: Institutul de Folclor, primul director fiind muzicologul Harry Brauner. Lui îi succed compozitorul Sabin Drăgoi și prof. M. Pop. În 1962, instituția se afiliază Academiei și în 1963, prin atașarea sectorului etnografic, devine primul institut cu posibilități de cercetare globală a fenomenului. Planurile, elaborate cu minuție de cercetători recunoscuți pentru competența și rigoarea cu care lucrau, devin direcții prioritare ale activității din institut. Acestea vor fi amendate și actualizate permanent conform dezvoltării disciplinelor în plan național și internațional, la elaborarea direcției de cercetare un rol marcant având personalități precum: Ov. Bîrlea, Al. I. Amzulescu, T. Alexandru, R. Vuia, R. Vulcănescu etc. Monografii de gen sau specie, dar și zonale, tipologii ale genurilor și speciilor majore ale folclorului românesc însoțite de antologii exemplificative vor constitui forma modernă a corpusului gândit de Ov. Densusianu și D. Caracostea, pentru toate formele de exprimare a folclorului literar, muzical, coregrafic. *Atlasul etnografic* devine, dintr-un deziderat, o realitate a cercetării românești. Sursele bibliografice, bogate și variate, sunt sintetizate și sistematizate într-o *Bibliografie generală a folclorului și etnografiei românești*, datorată unui colectiv de specialiști din care evidențiem personalitatea lui A. Fochi.

Istoria folcloristicii și etnografiei românești s-a identificat cu procesul de perfecționare a metodei de cercetare și aprofundare a viziunii asupra fenomenelor, așa cum a fost gândit în cadrul Academiei Române. În Editura Academiei Române apar volumele tipologiilor literare din Colecția Națională de Folclor, în timp ce Editura Muzicală publică tipologiile de profil muzicologic.

Se discută din ce în ce mai intens despre necesitatea înnoirii viziunii privind conceptul de cultură orală și a rolului acesteia în definirea specificului național, a identității etnice. Explozia tehnologiei contemporane, mai ales în problemele de difuzare a informației, perspectivele unei „globalizări culturale", care se asociază unei nevoi acute de conservare a identității culturale individuale și de grup, au constituit subiecte de dezbatere în unele articole și studii apărute în diferite periodice sau reviste de specialitate, academice, ale sesiunilor științifice și meselor rotunde organizate de diferite instituții culturale internaționale și naționale. De aceea credem că ar trebui notate câteva direcții prioritare asupra cărora să se concentreze atenția specialiștilor în deceniile următoare. Între acestea am aminti: conservarea patrimoniului din arhivele de folclor și etnografie, unic datorită calității de document imposibil a fi ignorat sau înlocuit; valorificarea acestui patrimoniu prin realizarea ediției critice, a discurilor-document pentru muzica populară, albume-document pentru fondul de imagine, casete video,

https://biblioteca-digitala.ro

documentare cinematografice etc.; îmbogăţirea patrimoniului arhivistic cu material oferit de fenomenologia contemporană din domeniul culturii orale, cultură aflată astăzi într-un alert proces de evoluţie şi modificare, diversificată; se pot oferi, astfel, documente în baza cărora să poată fi analizată, în viitor, structura mentală a societăţii româneşti; alcătuirea tratatului de etnologie, în viziunea şcolii româneşti; depăşirea regionalismului şi a preocupărilor axate exclusiv pe fenomenologie românească, deschiderea spre studierea fenomenelor de cultură orală specifice altor arii culturale, altor grupuri etnice şi de alt tip; redimensionarea perspectivelor spaţiale şi temporale din care trebuie abordat fenomenul culturii orale, actualizarea, apropierea de contemporan, conştientizarea „devenirii", a schimbării induse de „bombardamentul informaţional" şi de caracterul de-a dreptul „folcloric" al mijloacelor de transmitere a culturii în mase; elaborarea unor planuri concrete pe baza cărora să se solicite crearea zonelor de ecologie folclorică, domeniu în care România poate avea un rol proeminent în Europa; continentul va avea nevoie de „rezervaţii" în sfera culturilor „profunde" pentru mileniul următor.

Urmând tradiţia neîntreruptă a acestor 150 de ani de istorie a domeniului, Academia Română trebuie să-şi asume, în continuare, rolul de pilot al cercetării şi direcţionării folcloristicii, etnomuzicologiei, etnografiei, într-un cuvânt al etnologiei contemporane, prin institutele şi centrele pe care le are în subordine.

https://biblioteca-digitala.ro

INSTITUTUL „BRĂILOIU" ÎN CONTEXTUL EVOLUȚIEI ETNOLOGIEI ROMÂNEȘTI

(O istorie prescurtată)

MARIN MARIAN BĂLAȘĂ

Numesc Institutul „Brăiloiu" ceea ce în mod oficial apare și funcționează drept Institutul de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu" al Academiei Române. Prescurtarea sintagmatică pe care o propun are atât sensul de a simplifica și fluidiza orice prezentare, cât și sensul de a „personaliza" mai mult evantaiul disciplinelor etnologice, a căror finalitate antropologică și umanistă este, poate, în felul acesta, mai sesizabilă publicului de cultură. Ca personalitate de vârf și ca magistru, Brăiloiu este un reper cultural și științific de cea mai înaltă competitivitate și performanță; fapt care, cred, poate sugera oricui și ambiția sau spiritul exegetic și interpretativ care pot anima etnologia contemporană, fie ea din țară, fie (măcar) doar din instituția noastră academică. Rândurile care urmează reprezintă o survolare destul de frugală a istoriei acestei instituții, un rezumat față de care oricare dintre colegii seniori va avea oricând de modificat și, mai ales, de adăugat nenumărate detalii.

Preistoria unei instituții

Pentru a vorbi corect despre rădăcinile Institutului „Brăiloiu" trebuie să facem un salt considerabil înapoi, în istorie, deoarece institutul acesta se confundă, în mare parte, cu însăși istoria și evoluția unor discipline fundamentale, cu istoria și evoluția conceptului de folclor, de cultură orală, de identitate culturală, de tradiție, matrice spirituală originară, de cercetare a atributelor și componentelor culturii țărănești și urbane.

Pe parcursul primei jumătăți a secolului XIX au fost numeroși intelectuali care au promovat culegerea și publicarea literaturii folclorice, populare sau poporane – cum era, și încă este, mai comun să se spună. Un curent istoriografic, asemenea celui filologic sau celui estetic, a continuat

REF, tom. 44, nr. 1, p. 9–18, București, 1999

https://biblioteca-digitala.ro

până în primele decade ale secolului XX. Acestora li s-a alăturat abordarea mitologico-mitologizantă. B. P. Hasdeu, Gr. Tocilescu şi N. Densuşianu lansaseră imense anchete naţionale, adunând tot ce se putea cu referire la credinţele şi întreg patrimoniul cultural şi spiritual al ţărănimii. Începând cu ultimele decenii ale veacului XIX, cel mai înalt for cultural-ştiinţific, care era Academia Română, a început să încurajeze, să sprijine şi să promoveze – prin intermediul unor premii băneşti substanţiale – culegerea folclorului în condiţii cât mai autentice, ca şi studiile şi monografiile de natură etnologică. Au apărut zeci de lucrări, între care acelea epocale ale lui Simion Florea Marian şi Tudor Pamfile, dând un impuls puternic abordării folclorului şi culturii populare.

La fondarea Institutului de Folclor (1949) disciplinele etnologice erau perfect mature. Prin intermediul metodologiei şi studiilor monografice, multidisciplinare promovate, Şcoala sociologică cristalizată în jurul Institutului Social Român, condus de D. Gusti, pusese deja baze solide pentru toate disciplinele etnologice. Cam în aceeaşi perioadă, discipolii lui Brăiloiu reprezentau garanţia ducerii pe mai departe în România a unei şcoli de etnomuzicologie de vârf. Ov. Densusianu şi D. Caracostea avansaseră o viziune destul de generoasă pentru ca noi să putem considera că filologia românească devenise destul de conştientă de valoarea şi relevanţa exegetică a folclorului literar şi a tuturor formelor culturale legate de textul oral. Exista deja şi o etnografie perfect matură (vezi în sensul acesta contribuţiile lui G. Vâlsan, R. Vuia, S. Mehedinţi, I. Chelcea, H. H. Stahl). Şi poate că ar fi util de menţionat şi faptul că în zorii secolului Tzigara-Samurcaş fondase Muzeul de Artă Populară din Bucureşti, iar în 1936 D. Gusti inaugurase complexul în aer liber Muzeul Satului.

Povestea celor două Arhive

Tentativele de ridicare la nivel sistematic şi ştiinţific a interesului pentru folclor s-au multiplicat şi impus tot mai puternic în jurul crugului dintre ultimele două veacuri. Compozitorul D. G. Kiriac a fost foarte bine focalizat şi promiţător în sensul acesta, avansând mai multe proiecte pentru culegerea şi studierea folclorului, reuşind să dobândească un sprijin destul de încurajator din partea oficialităţilor culturale române. Dar a renunţat singur la proiectele sale. Oricum, viziunea sa a fost împărtăşită atât de C. Brăiloiu, cât şi de G. Breazul, care au beneficiat de experienţa lui Kiriac şi i-au preluat motivaţiile şi ideile. Atât doar că cei doi promotori moderni nu s-au avut deloc în relaţii amicale.

În 1927 Breazul a reuşit să deschidă a sa Arhivă Fonogramică, sub egida Ministerului Cultelor şi Artelor. La rându-i, Brăiloiu a fondat Arhiva

https://biblioteca-digitala.ro

de Folklore, în sânul Societății Compozitorilor Români, la cârma căreia, ca secretar executiv, va funcționa preț de un sfert de veac. Această arhivă de cilindri și discuri a constituit fondul cel mai bogat de resurse documentare pentru cunoașterea culturii muzicale tradiționale din România. Până la finele celui de al doilea război mondial, arhiva patronată de Brăiloiu la Societatea Compozitorilor a fost, poate, cea mai importantă, mai valoroasă și mai bogată arhivă de muzică folclorică din lume.

Doar ca un amănunt, amintesc și faptul că în 1930 Academia Română va semna și ordinul de fondare a Arhivei de Folclor din Cluj, cea inițiată de folcloristul literar Ion Mușlea. Menționea se impune aici mai ales pentru faptul că, dacă în 1949 Institutul de Folclor se va forma în baza celor două fonduri arhivistice inițiate de Brăiloiu și de Breazul, la scurtă vreme el va cuprinde – cel puțin din punct de vedere administrativ – și Arhiva clujeană. Alte fonduri, precum arhive private mai mici (T. Brediceanu, Ilarion Cocișiu), cilindri de fonograf, cărți și periodice, au contribuit și ele la înzestrarea inițială a instituției.

Perioada din timpul și de după război

În 1940, un cutremur a lovit tragic Bucureștiul, distrugând și numeroase piese și documente etnologice. Numeroase fotografii aflate în arhiva institutului au imortalizat dezastrul produs prin răsturnarea multor rafturi și spargerea multor cilindri de fonograf din arhiva condusă de Brăiloiu.

Pe timpul războiului, Arhiva de Folklore a Societății Compozitorilor a fost în refugiu, practic împărțită, împrăștiată și ascunsă în mai multe locuri din afară capitalei. În 1943, Brăiloiu s-a aflat foarte aproape de obținerea, din partea statului, a ordinului de fondare a unui institut specializat în cercetarea muzicii folclorice. El s-a lăsat însă captat în mult mai promițătoarea carieră internațională, cea pe care Arhiva Internațională din Geneva urma să i-o asigure. Proiectele de acolo aveau nevoie de el, proiecte care, de altminteri, – ca și respectiva A.I.M.P. (Les Archives Internationales de Musique Populaire) – fuseseră demarate chiar de el.

După terminarea războiului a urmat spectrul comunismului, fapt care, pe bună dreptate, l-a ținut pe Brăiloiu departe de țară. La plecarea sa din 1943, Brăiloiu lăsase arhiva pe mâinile lui Harry Brauner și Tiberiu Alexandru. Aceștia au purces la refacerea ei prin adunarea cuferelor cu cilindri și transcrieri împrăștiate prin țară. În cadrul tentativei de a găsi un viitor arhivei, Brauner l-a contactat pe Octavian Neamțu, fost membru al echipelor gustiene și, ulterior, director al sectorului de cultură țărănească din cadrul Fundațiilor Regale. Acesta l-a numit consilier în probleme de folclor, punându-i la dispoziție și un spațiu pentru stocarea materialelor recentra-

https://biblioteca-digitala.ro

lizate. Un spaţiu oricum departe de a fi suficient şi oricum nepotrivit pentru patronajul unei cercetări propriu-zise, sistematice, ştiinţifice. Mai mult chiar, o dată cu abdicarea regelui, Fundaţiile au fost şi ele desfiinţate, zestrea Arhivei de Folklore ajungând iar de izbeliste. Atunci Brauner a apelat la ministrul Lucreţiu Pătrăşcanu, la care ajunsese printr-un concurs de relaţii familiale şi amicale (şi absolut defel pe vreo bază politică), convingându-l şi obţinând din partea acestuia ceea ce visase Brăiloiu. Decretul de constituire a Institutului de Folclor a fost emis cu data de 5 aprilie 1949. Municipalitatea a contribuit şi ea, oferind instituţiei un edificiu pe strada Dionisie Lupu şi o apreciabilă sumă de bani.

Institutul de Folclor a fost alcătuit sub directul patronaj al guvernului. La scurt timp însă, el a trecut la Ministerul Culturii. Imediat, în anii '50, din stabilimentul iniţial s-a mutat undeva în Piaţa Amzei, într-o clădire mai târziu demolată. Actualul său domiciliu, din strada fostă Atena, ulterior Nikkos Beloiannis, iar din 1990, Take Ionescu nr. 25, datează din 1957.

Fondarea oficială

Brauner a început să organizeze munca în arhiva institutului cu entuziasm, încercând totodată să adune şi să angajeze cât mai mult personal. În atenţia formării unui corp de cercetare puternic s-a orientat mai întâi spre absolvenţii de Conservator. Afară de vechii colaboratori ai arhivei de la Societatea Compozitorilor (precum Emilia Comişel, T. Alexandru, Ilarion Cocişiu, Paula Carp) şi afară de discipolii lui Breazul (Gheorghe Ciobanu, Constantin Zamfir), o nouă generaţie de muzicieni, muzicologi, filologi şi maeştri de dans au fost invitaţi să se alăture în cadrul noii instituţii, urmând ca pentru prima oară să se depăşească nivelul arhivistic sau de pionierat şi prospecţie al oricăror munci etnologice făcute anterior. Brauner deci a lărgit aria de interes exegetic, echipei muzicologice adăugându-i şi un grup de filologi care absolviseră Facultatea de Litere a Universităţii din Bucureşti (Ovidiu Bîrlea, Sabina Cornelia Stroescu, Tony Brill şi, puţin mai târziu, Alexandru Amzulescu) şi care vor deveni folclorişti de prestigiu, ca şi un grup de coregrafi (precum Vera Proca-Ciortea şi Andrei Bucşan), ce se vor specializa în etnocoreologie. În acei primi ani, o tentativă experimentală de lucru a constituit-o şi orchestra folclorică „Barbu Lăutaru". Alcătuită din lăutari, majoritatea rămaşi – în urma închiderii restaurantelor şi crâşmelor private – fără contract stabil, aceasta a funcţionat în cadrul institutului până prin 1952–53, ulterior supravieţuind şi evoluând ca un tipic ansamblu de stat: comercial şi propagandistic.

https://biblioteca-digitala.ro

Brauner a condus proaspăta instituție doar vreme de un an. În 1950, datorită relației amicale pe care o avusese cu dizgrațiatul Pătrășcanu, directorul IF a ajuns și el în închisorile torționare, unde va rămâne până în 1964.

După arestarea sa, conducerea institutului i-a fost încredințată lui Sabin V. Drăgoi. Acesta era nu numai popularul compozitor, autor al excelentei opere *Năpasta*, în care divinul nebun Ion delirează doar pe teme de colind. Drăgoi fusese și un foarte harnic culegător de folclor muzical bănățean, autorul mai multor colecții de mare reper bibliografic pentru etnomuzicologia românească. Însă situația acestuia devenise mai complicată, deoarece încă în perioada interbelică, din cauza compozițiilor sale, Drăgoi ajunsese identificat și aclamat drept „Creatorul Muzicii Naționale" – aceasta pentru faptul că lucrările sale erau funciarmente inspirate și înrădăcinate în melosul folcloric. Preluat deci de o filieră naționalistă, bătrânul Drăgoi a constituit mai mult un paravan protocolar, cu activitate personală foarte redusă în cadrul institutului. În realitate, Mihai Pop a fost acela care, practic, a diriguit afacerile profesionale ale instituției în acea perioadă. Totuși, pe vremea directoratului lui Drăgoi, institutul a fost păstrat încă drept un centru de cercetare primordial muzicologică, 25 de muzicologi activând aici constant. Doar ulterior, și progresiv, numărul acestora va descrește, tot mai mulți filologi, apoi etnografi, ca și activiști culturali, îngroșându-i rândurile. După 1963, ca Institut de Etnografie și Folclor, iar apoi, după 1974, ca Institut de Cercetări Etnologice și Dialectologice, grupurile acestor trei din urmă ajungând să domine. Iar ei au dominat nu doar numeric, dar și în privința direcțiilor, politicilor și planurilor de cercetare.

Perioada IEF

În 1963, Institutul de Folclor trece sub patronajul Academiei Române. Un sector de etnografie, aflat în cadrul Institutului de Istoria Artei, îi este afiliat in corpore, fapt care contribuie la modificarea numelui său în Institutul de Etnografie și Folclor (IEF).

Printre noii membri, etnografi precum proeminentul și harnicul Romulus Vuia, eminentul teoretician al unor monografii tematice cu caracter enciclopedic, Romulus Vulcănescu, ori dificilul și arivistul politic Ion Vlăduțiu, vor marca puternic cercetarea specifică și atmosfera din institut. După pensionarea lui Sabin Drăgoi, în 1964, Mihai Pop a fost oficial numit la cârma IEF. Polivalent, poliglot și cu o foarte bogată educație la bază, Mihai Pop lucrase cot la cot cu Brăiloiu și cu ceilalți membri ai echipelor multidisciplinare alcătuite în cadrul Institutului Social Român. Ca filolog, slavist și profesor plin de influență, în anii '60 el va introduce și va promova mai multe curente de cercetare modernă, precum structuralismul, semiotica

https://biblioteca-digitala.ro

şi formalismul. Pop a predat mult şi în străinătate, iar activitatea sa de deschidere cosmopolită îi va fi recunoscută şi prin acordarea, în anii '80, a Premiului Herder.

Pe perioada conducerii sale, graţie şi desei prezenţe în străinătate a profesorului Pop, un rol important, de autoritate, l-a jucat Al. Amzulescu. Funcţionând ca secretar ştiinţific al institutului, acesta a fost cel care, în realitate, a proiectat şi a condus cam toată structura de cercetare şi planurile de lucru.

Sub Mihai Pop, şi uşor în pofida propriilor sale opţiuni şi gusturi profesionale, unul dintre cele mai ample proiecte exegetice a fost *Atlasul etnografic al României* (ulterior, *Atlasul etnografic român*). Acesta ţintea la stabilirea cartografică a tuturor repertoriilor şi artifactelor de cultură tradiţională de pe cuprinsul ţării. Concentrând un imens efort, lucrarea a fost declarată de importanţă naţională şi a fost lansată în 1965, devenind, preţ de peste trei decenii, preocuparea a tot mai mulţi etnografi.

Perioada 1968–1972 a fost una de relativă deschidere a climatului politic; în consecinţă, şi IEF a intrat într-un moment de intense contacte cu exteriorul. Şi până la pensionarea, în 1974, a profesorului Pop, institutul s-a bucurat de o faimă relativ mare şi de o apreciabilă libertate. Pe urmă, managerialul institutului a fost încredinţat unor activişti obedienţi şi servi direcţi ai birocraţiei „de partid şi de stat": Nicolae Nistor (1974–1976) şi Ion Ilişiu (1976–1989), care veniseră din zona manipulării culturii artistice de masă.

Perioada ICED

Anii 1974–1975 cunosc procesul unor restructurări radicale. Cea mai mare parte a institutelor de cercetare ale Academiei trece sub tutela Comitetului de Cultură şi Educaţie Socialistă. Şi, în consecinţă, au loc extinderi şi comprimări mai mult sau mai puţin forţate. Institutului de Etnografie şi Folclor i se asimilează, pe de o parte, Institutul de Fonetică şi Dialectologie, pe de altă parte, sectorul de artă populară de la Institutul de Istoria şi Teoria Artei. Acesta din urmă a fost subsumat sectorului de etnografie al IEF. Aşa a devenit IEF, Institutul de Cercetări Etnologice şi Dialectologice (ICED). În plus, i s-a mai ataşat o secţie, fosta Casă a Creaţiei Populare, care va fi transformată acum în Centrul Naţional al Creaţiei Populare şi al Mişcării Artistice de Masă, urmând a se ocupa de arta de amatori şi de folclorul scenic, propagandistic, cu promovarea şi managerialul acelor valori tradiţionale acceptate şi promovate oficial.

Cum am menţionat deja, vreme de doi ani, conducerea institutului va aparţine lui Nicolae Nistor, în urma căruia va fi numit Ion Ilişiu. Acesta din urmă a fost un administrator dur şi eficace. El a imprimat un ritm şi regim de muncă severă, reuşindu-se în această perioadă şi publicarea unui număr

https://biblioteca-digitala.ro

apreciabil de volume de specialitate – culegeri, tipologii, sistematizări şi sinteze, majoritatea din cadrul proiectului „Colecţiei Naţionale de Folclor".

Dar acei ultimi 15 ani au fost extrem de dificili din punct de vedere social şi politic. Unii cercetători au reuşit să se salveze emigrând ori fugind din ţară; alţii, profitând de funcţii politice ori de relaţiile de bună colaborare politică, reuşeau să respire aerul unor manifestări profesionale peste graniţe, restul însă rămânând la munca unei cercetări, dacă nu de rutină, sortită anonimatului ignorării. Festivalul proceauşist „Cântarea României" a înghiţit multe energii şi din cadrul ICED. În aceeaşi clădire în care fuseseră înghesuite cele două instituţii care formau ICED-ul, funcţiona şi numitul Centru Naţional al Creaţiei Populare şi al Mişcării Artistice de Mase, care avea un rol fundamental în organizarea, alimentarea cu material şi jurizarea tuturor fazelor giganticului festival. Majoritatea cercetătorilor au fost şi ei cooptaţi, trebuind să-şi aducă obolul cel puţin prin prezenţa în juriile de concurs. Aceste jurizări au servit însă şi ca oportunităţi de sondare a terenului folcloric, de cunoaştere a realităţii şi de culegere de material documentar. Astfel că documentarişti sau cercetători propriu-zişi au înregistrat, fie din concert, fie în culise, apoi în studioul bucureştean ori în satele natale ale subiecţilor lor, un număr impresionant de rapsozi folclorici sau tarafuri de valoare. Toate fenomenele sau talentele ivite în arealul creaţiei populare au putut fi astfel cartografiate mai uşor şi pe spezele festivalului comunist.

IEF „C. Brăiloiu"

La începutul anului 1990, institutul îşi recapătă autonomia, se desprinde de aripa cercetării specializate pe fonetică şi dialectologie, deci pe lingvistică propriu-zisă, revenind astfel la ceea ce fusese odată, chiar şi prin nume: Institutul de Etnografie şi Folclor. O dată cu dispariţia vechiului minister al statului comunist, dizolvat şi el la finele anului 1989, institutul intră iarăşi sub tutela Academiei Române. Drept recunoaştere, la denumirea instituţiei se ataşează numele de prestigiu internaţional al lui Constantin Brăiloiu. Reîntregirea schemei de funcţionare devine posibilă pentru prima oară după vreo 15 ani, în felul acesta concursurile făcând loc unui număr de 6 noi etnomuzicologi şi, puţin mai târziu, 3 filologi. Dar sensibila „întinerire" a staff-ului profesional nu va putea „echilibra" media de vârstă, în genere înaintată până spre limite. În valul entuziast al lustraţiei pe criterii politice, la începutul anului 1990 conducerea institutului fusese asumată de obscurul etnograf V. Vetişanu, un oportunist ce va avansa pe tărâm politic şi care va fi tolerat de către Academia Română până în septembrie 1997. Prin concurs, va fi aleasă şi desemnată apoi Sabina Ispas, cea care deţinuse funcţia de secretar ştiinţific în toţi aceşti ultimi şapte ani.

https://biblioteca-digitala.ro

Deschiderea şi închiderea pe plan internaţional

Încă de la finele veacului trecut, prezenţa României la expoziţiile internaţionale era marcată şi sprijinită propagandistic şi pentru divertisment de prezenţa soliştilor, tarafurilor şi dansatorilor rurali, ca şi a produselor de artizanat şi etnografie. Vioara, cobza, naiul şi căluşarii făceau furori pe estradele occidentale. Turneele organizate şi conduse de C. Brăiloiu şi H. Brauner, între 1934 şi 1939, la Londra şi Istanbul, au fost încununate de un imens succes şi de o mediatizare mai mult decât intensă.

Ulterior, sistemul politic a ştiut să se folosească de arta populară nu doar ca o unealtă de divertisment, ci şi ca de un instrument de propagandă. Folclorul a devenit simbol şi probă a unităţii naţionale, turnura naţionalistă a politicii şi ideologiei comuniste profitând şi manipulând eficient realitatea folclorică şi cercetarea etnologică, astfel încât amândouă să înregistreze compromiterea şi compromisul.

Sub regimul comunist al anilor '50, relaţiile internaţionale ale institutului au fost predilect şi preferenţial orientate şi performate cu statele comuniste: Albania, Bulgaria, şi mai ales URSS, China şi Mongolia, dar şi India, iar ceva mai târziu nordul Africii, sunt de grăitor reper. Anii '60 au fost caracterizaţi de incidenţa a numeroase contacte cu Occidentul şi centrul Europei (vezi, de pildă, doctoratul lui Radu Niculescu, cu Lévi-Strauss, la Sorbona). M. Pop a devenit o personalitate familiară cercurilor academice din afară, la un moment dat deţinând şi preşedinţia Societăţii Internaţionale de Etnografie şi Folclor.

În 1959, Institutul de Folclor organizase Congresul Internaţional al 'International Folk Music Council'. În 1969, tot IEF a organizat Congresul Mondial al 'International Society for Folk Narrative Research', pentru ca în 1974 să organizeze, în cadrul 'Congresului Mondial al Populaţiei, un workshop despre valorificarea folclorului în spectacol.

Ulterior însă, izolarea a crescut progresiv şi galopant. Spre sfârşitul anilor '70 afilierea la diverse organisme internaţionale s-a pierdut, ca şi schimbul cu cele mai interesante, mai deschise şi mai democratice periodice de specialitate din Occident. Cele mai profitabile contacte (din punct de vedere profesional) au fost neglijate voit, adică silit, la rândul lor forurile occidentale abandonând relaţiile cu noi. În anii '80, pentru români Occidentul a devenit inaccesibil, ori abordabil exclusiv cercetătorilor cu solide relaţii în ierarhia de partid, ori cu o colaboraţionistă obedienţă faţă de cenzura politică.

Deschiderea a fost destul de dificilă şi după 1989, în mare parte încurajate fiind proiecte dependente sentimental şi ideologic, precum acelea ale culegerii de folclor de la românii de peste graniţe şi de strângere a relaţiilor cu Republica Moldova. Afară de programele de schimb inter-

https://biblioteca-digitala.ro

academic, prin intermediul cărora specialiştii pot beneficia de stagii de documentare şi cercetare în străinătate, mai multe iniţiative particulare din cadrul institutului s-au materializat cu succes în colaborări mixte şi bilaterale cu parteneri străini şi instituţii de importanţă continentală.

În 1994, nucleul de etnomuzicologi din Institutul „Brăiloiu" a format Societatea Română de Etnomuzicologie, care îşi propune o activitate egal modernă şi competitivă pe plan internaţional. Sens în care aceasta a pornit imediat editarea şi publicarea unei reviste intitulate „East European Meetings in Ethnomusicology". Ea apare anual şi reprezintă o arenă în care un larg evantai de specialişti în domeniul cercetării muzicilor folclorice, etnice, tradiţionale sau populare se întâlnesc. Periodicul găzduieşte un spectru divers de teme şi abordări, axat pe arii geografice... fără limite. Limba de comunicare este engleza. Din 1998, Societatea Română de Etnomuzicologie este afiliată la ICTM (International Council for Traditional Music) şi la IASPM (International Association for the Study of Popular Music).

Recent, institutul a renunţat la stilul îndătinat al organizării de simpozioane naţionale ample, aglomerate, nepractice şi infructuoase. Actualele „Colocvii" ale Institutului „Brăiloiu" sunt mai flexibile, fiind alcătuite din ateliere de lucru, în cadrul cărora specialiştii nu mai trebuie să dea citire unor studii scrise, ci să discute liber temele de interes comun.

Politizarea cercetării

Problematica are o vastitate şi o complexitate demnă de cercetări aparte şi sistematice. Cu toate acestea, orice survolare istoriografică, oricât de frugală ar fi, n-o mai poate ignora. Prilejul de faţă oferă abia pretextul unei punctări sugestive.

Politizarea cercetării e oricum mai puţin sensibilă decât politizarea chiar a formelor culturii. Cercetătorii au trebuit doar să observe şi să teoretizeze sau să explice inclusiv fenomene care se născuseră evident prin impuls extern sau fraudă, deci artificial, precum, în cazul culturii tradiţionale săteşti, genul „cântecului nou" sau „de viaţă nouă", în ale cărui versuri era proslăvit sistemul comunist. În primele numere ale „Revistei de folclor" se află destule articole consacrate folclorului proletar sau colectivist, iar arta populară cu tematică patriotardă era puternic promovată.

Ipostaze ale reprezentării populare a căror funcţionalitate unică era scena şi spectacolul s-au multiplicat galopant cu trecerea timpului, iar orientarea şi concentrarea exegeţilor pe aspectele arhaice şi conservatoare ale etnosului a fost şi o reacţie autoprotectivă, de supravieţuire. Dar refugiul acesta n-a trecut nespeculat ideologic, căci politica de partid şi de stat şi-a făcut repede din exploatarea istorică şi istorizantă o resursă fecundă pentru

https://biblioteca-digitala.ro

demonstrarea unor mituri futile, precum: unicitate, unitate, specificitate, permanenţă, continuitate şi autenticitate naţională. Aşa că imensul curent de cercetare bazată pe istoricitatea şi istoriografia faptelor culturale, ca şi ale ştiinţelor etnologice, a servit perfect, în ultimă instanţă, o politică izolaţionistă şi naţionalistă.

Prin antrenarea ICED în mişcarea artistică de amatori, cercetătorii au trebuit să se implice şi într-un fel de activitate semipedagogică.

În ultimele două decenii de sub comunism, „echilibrul" între oficial şi genuin, artificial şi viu nu numai că a fost spart, dar, mai grav, a putut fi greu conştientizat chiar de către cercetători. De multe ori, totuşi, cercetători din institut au fost în stare să evite şi să întârzie tentativele ideologice şi ale potentaţilor culturnici de a reformula şi seculariza obiceiuri tradiţionale, ceremonii sau texte orale în circulaţie. Însă, pe de altă parte, fenomene precum arta de scenă şi „punerea în scenă", folclorul promovat şi folia „autenticităţii", campania antipoluare, folclorul de consum şi cel de comandă, genurile hibride sau de import, noile stiluri, de halou balkanico-oriental, apariţia curentelor de artă populară underground, toate minau realitatea, conceptele şi ideile folcloriştilor oficiali. Formele subversive ale genurilor ignorate (folclorul urban, mahalaua, bancul social şi politic, muzica sârbească, orientală, ţigănească) au fost total ignorate şi numai surpriza schimbării de regim politic a făcut ca disciplinele etnologice româneşti să se dumirească şi să se deschidă şi spre atare subiecte.

https://biblioteca-digitala.ro

FOLCLORUL ŞI ETNOGRAFIA SUB PROTECŢIA ACADEMIEI ROMÂNE

AL. DOBRE

„Cred deci că am ajuns şi la timpul când ar trebui să se arunce o privire retrospectivă asupra modului cum s-a atins Academia de folclorul naţional şi cum şi pentru ce l-a lăsat să fie cuprins în cercul ei de activitate. Această privire retrospectivă se cuvine să o facă aceia cărora li s-a dat în mână noua îndrumare a cercetărilor pe acest teren de viaţă naţională românească [...]. Aşa trebuie să se despartă trecutul de viitor [...]. Aşa să faceţi – şi aşa va fi bine şi cu voi. Salutări şi binecuvântări bătrâneşti!"

I. Bianu

Componentă fundamentală a culturii şi civilizaţiei naţionale, cultura tradiţională românească, în totalitatea formelor sale de manifestare, s-a bucurat de atenţia specială – şi permanentă – a Academiei Române. Pe parcursul îndelungatei sale existenţe, Academia Română – înfiinţată la 1 aprilie 1866 – a jucat un rol covârşitor în cercetarea culturii de factură populară prin încurajarea, susţinerea şi orientarea culegerilor de material, prin publicarea acestui material în lucrări de referinţă, de notorietate până în zilele noastre. Culegerile de folclor, de etnografie sau de artă populară, făcute la îndemnul şi potrivit criteriilor stabilite de Academia Română, cu sprijinul moral şi financiar al înaltului aşezământ cultural-ştiinţific al ţării, au pus la dispoziţia celor interesaţi un material documentar inedit, din punctul de vedere al cantităţii, al cuprinderii tematice şi teritoriale, al diversităţii segmentelor prezentate. A fost stimulat – şi impulsionat – astfel studiul vieţii poporului român în toate formele sale de manifestare, *Academia Română asumându-şi, cu toată competenţa şi responsabilitatea, rolul de a direcţiona aria de preocupări, priorităţile şi zonele de interes, aprofundarea cunoaşterii sufletului românesc până în cele mai adânci cute ale sale.*

O cercetare care se respectă şi care se supune tuturor regulilor rigorii ştiinţifice nu poate să treacă cu vederea, fără a-şi asuma riscul unui eşec răsunător, contribuţia de excepţie a Academiei Române la studiul culturii tradiţionale româneşti, la constituirea tezaurului documentar unic pe care l-a acumulat şi l-a pus la dispoziţia celor ce se ocupă de acest domeniu de studiu şi cercetare.

REF, tom. 44, nr. 1, p. 19–36, Bucureşti, 1999

https://biblioteca-digitala.ro

Faptul, această contribuție remarcabilă, de profunzime și de durată, a fost subliniat în nenumărate rânduri de specialiști cu autoritate sau de personalități de prestigiu din afara domeniului, dar acționând din interiorul Academiei, în numele și în interesul acesteia.

Pentru a ilustra acest ultim caz, cel al personalităților de prestigiu din interiorul Academiei, dar din afara domeniului specializat de cercetare al culturii tradiționale, ne vom opri la câteva exemple luate, nu întâmplător, tocmai dintr-o perioadă când studiile privind cultura populară erau orientate, cu prioritate, către susținerea obiectivelor răposatului festival național al „Cântării României".

După 1949, sesiunile de comunicări științifice, rezervate discutării unor chestiuni de etnografie și de folclor, au devenit, la Academie, o raritate. Cu atât mai mult trebuie apreciat gestul academicianului *Elie Carafoli* (1901–1983), fondatorul școlii aerodinamice românești, președinte al Secției de Științe Tehnice și membru al Prezidiului Academiei, care a acceptat ca, într-o sesiune științifică, consacrată în totalitate problemelor teoretice ale aeronauticii și aerodinamicii, organizată la 10 noiembrie 1982 în Aula Academiei, să fie prezentată și o comunicare despre Aurel Vlaicu, așa cum este el evocat în cântecul popular[1]. De notat că la această sesiune a vorbit, între alții, și pilotul-cosmonaut Dumitru Prunariu. Gestul marelui savant a avut darul nu numai de a-l încuraja pe folclorist în demersurile sale, dar și de a da un plus de autoritate cercetărilor în domeniu, de a le statua locul cuvenit sub cupola Academiei Române. A fost un început de bun augur, patronat de prestigiul niciodată pus la îndoială al acestui mare cărturar patriot, cu o înțelegere superioară a valorilor tradiției noastre populare.

Din aceeași zonă a științelor tehnice vine și dl acad. prof. *Radu Voinea* (n. 1923), specialist redutabil în domeniul mecanicii teoretice și aplicate, președinte al Academiei Române (1984–1990). Folcloristica și etnografia românească au beneficiat enorm de pe urma respectului pe care dl acad. Radu Voinea l-a avut pentru cultura tradițională românească. I se datorează, între altele, sprijinul pentru înființarea Comisiei de Folclor a Academiei, pentru organizarea a numeroase sesiuni științifice în care au fost dezbătute importante probleme ale folcloristicii și etnografiei românești, în această perioadă Academia devenind singurul loc unde folcloriștii și etnografii s-au putut manifesta într-o relativ deplină libertate. Tot d-lui acad. Radu Voinea îi datorăm și succesul demersurilor pentru înființarea, sub egida Academiei – atenție! în 1987 – a unei noi publicații de folclor și etnografie: „Memoriile Comisiei de Folclor".

[1] Alexandru Dobre, *Omagiu memoriei lui Aurel Vlaicu în cântecul popular românesc*, în „Revista de etnografie și folclor", 38 (1993), nr. 6, p. 607–612.

https://biblioteca-digitala.ro

Prefaţând, la 3 noiembrie 1989, primul tom al noii publicaţii, preşedintele Academiei Române, academicianul Radu Voinea, ţinea să sublinieze: „Îmi este deosebit de plăcut să prefaţez această nouă publicaţie, *Memoriile Comisiei de Folclor a Academiei Române*. Ea se înscrie pe linia frumoasei tradiţii a forului academic din ţara noastră care, de-a lungul celor peste 120 de ani ai existenţei sale, a jucat un rol important în punerea în valoare a virtuţilor creaţiei spirituale şi materiale a poporului nostru [...]. În vederea asigurării unei contribuţii a acestei frumoase activităţi la acelaşi nivel ca în trecut, dar, firește, cu exigenţe sporite, în luna decembrie 1986 s-a înfiinţat Comisia de Folclor a Academiei Române, care a organizat în ultimii trei ani şedinţe publice de comunicări pe teme importante din istoria folcloristicii şi etnografiei româneşti, precum şi pe probleme de mare actualitate ale cercetării ştiinţifice din acest domeniu, reuşind să reunească toţi specialiştii, atât pe cei ce lucrează în cercetare şi învăţământ, cât şi pe cei care, nutrind pasiune pentru această activitate, o efectuează pe cont propriu, în timpul liber. S-a reuşit ca «Revista de etnografie şi folclor» să ajungă, în vremea din urmă, de la 2 la 6 apariţii pe an, iar numărul abonamentelor în ţară şi în străinătate să crească în mod constant. Revista are, de asemenea, relaţii de schimb cu peste 450 de instituţii de cercetare şi învăţământ de peste hotare"[2].

Mărturiile de acest fel sunt foarte numeroase. Multe dintre ele, cum sunt cele de mai sus, au fost însoţite de gesturi concrete, eficiente, în sprijinul cercetărilor în domeniul culturii tradiţionale româneşti care, la Academia Română, a cuprins întreg cercul membrilor săi, indiferent de stricta specializare într-un domeniu sau altul.

Specialiştii în istoria folcloristicii româneşti au relevat, la rândul lor, contribuţia notabilă a Academiei Române la promovarea culegerii şi studiului culturii tradiţionale româneşti. Ceea ce distingem, ca un aspect particular, de reţinut şi de remarcat, este faptul că majoritatea specialiştilor nu s-au limitat doar la o analiză a acestei contribuţii din punctul de vedere al prezentării fenomenului din perspectiva trecutului. Pornind de la ceea ce s-a făcut în trecut, de-a lungul timpului, aceşti specialişti, buni cunoscători ai fenomenului în ansamblu şi preocupaţi de viitorul disciplinei, şi-au încheiat studiile de analiză a trecutului cu adevărate proiecte de programe pentru desfăşurarea în viitor a cercetărilor, trasând astfel direcţii şi orientări cărora Academia urma să le acorde atenţia cuvenită în virtutea preocupărilor sale anterioare, dar şi al rolului pe care i l-a încredinţat naţiunea română şi pe care şi l-a asumat în mod responsabil.

---

[2] Acad. Radu Voinea, *O nouă publicaţie de folclor şi etnografie*, în: Academia Română, *Memoriile Comisiei de Folclor*, I (1987), Bucureşti, Editura Academiei, 1990, p. 7.

https://biblioteca-digitala.ro

Cercetarea sistematică privind preocuparea şi interesul Academiei Române pentru cultura tradiţională îl are ca iniţiator pe *Ioan Bianu* şi ca realizator-executant pe *Ion Muşlea.*

Ioan Bianu (1856–1935) are contribuţii importante în domeniul studiului şi valorificării folclorului şi etnografiei, contribuţii încă insuficient cunoscute, dar, sperăm, pe cale de a fi relevate la toată însemnătatea lor [3]. Între meritele incontestabile ale lui Bianu se numără şi iniţierea cercetărilor sistematice, cu un anume program şi după o anume metodă, de istorie a folcloristicii româneşti, cu aplicaţie specială la preocupările în domeniu ale Academiei Române.

Când, în 1931, se definitiva sumarul primului volum din „Anuarul Arhivei de Folclor" de la Cluj a Academiei Române, Ioan Bianu îi cerea lui Ion Muşlea, directorul Arhivei şi al publicaţiei, să deschidă acest număr inaugural cu un articol în care să se facă o trecere în revistă a tot ceea ce înfăptuise până atunci Academia pentru cercetarea folclorului românesc. „*Cred deci* – sublinia Ioan Bianu – *că am şi ajuns la timpul când ar trebui să se arunce o privire retrospectivă asupra modului cum s-a atins Academia de folclorul naţional şi cum şi pentru ce l-a lăsat să fie cuprins în cercul ei de activitate. Această privire retrospectivă* – continuă Bianu – *se cuvine să o facă aceia cărora li s-a dat în mână noua îndrumare a cercetărilor pe acest teren de viaţă naţională românească – şi anume d-ta, sub conducerea colegului Puşcariu. Studiul astfel făcut va trebui să fie publicat în fruntea celei dintâi publicaţii a Arhivei de Folclor din Cluj. Aşa trebuie să se despartă trecutul de viitor* [4]". Ioan Bianu îşi încheia această scrisoare îndrumătoare cu o expresie asupra căreia va trebui, noi cei de astăzi, să meditäm mai îndeaproape: „***Aşa să faceţi – şi aşa va fi bine şi cu voi.*** *Cu salutări şi binecuvântări bătrâneşti!* " [5].

Scriind articolul, îmbogăţit cu unele date şi elemente ce-i fuseseră sugerate de Ioan Bianu şi publicându-l în fruntea „Anuarului", *Ion Muşlea* devine astfel primul folclorist care se ocupă de... *istoria folcloristicii şi a etnografiei la Academia Română* [6]. Muşlea face o trecere în revistă a principalelor etape ale activităţii Academiei în domeniul cercetării folclorului

[3] Alexandru Dobre, *Folclor şi etnografie în preocupările lui Ioan Bianu* (I), în: Academia Română, *Memoriile Secţiei de Ştiinţe Filologice, Literatură şi Arte*, seria IV (1985), Bucureşti, Editura Academiei, 1986. p. 37–47; *Ioan Bianu la Academia Română*, în: Academia Română, *Memoriile Secţiei de Ştiinţe Istorice*, seria IV, X (1985), Bucureşti, Editura Academiei, p. 73–94.

[4] *Scrisori către Ioan Bianu.* Documente literare, vol. II. Ediţie şi note de Marieta Croicu şi Petre Croicu, Bucureşti, Editura Minerva, 1975, p. 476 (scrisoare din 17 martie 1931).

[5] *Ibidem,* p. 477.

[6] Ion Muşlea, *Academia Română şi folklorul,* în: Academia Română, „Anuarul Arhivei de Folklor". I. Publicat de Ion Muşlea, Cluj, Cartea Românească, 1932, p. 1–7.

https://biblioteca-digitala.ro

românesc, subliniindu-i principalele realizări, distingând cele mai semnificative etape ale acestei activităţi şi rolul jucat de unele personalităţi ca Vasile Alecsandri, Titu Maiorescu, Vasile Maniu, At. M. Marienescu, B. P. Hasdeu, Tudor Pamfile, Ov. Densusianu. Aprecierile sale sunt de natură, în unele cazuri, să fixeze, în cunoştinţă de cauză, cele mai însemnate orientări şi realizări ale Academiei Române, cu o influenţă decisivă asupra mişcării de idei din folcloristica românească. Relevant din acest punct de vedere, ca să dăm un singur exemplu, ni se pare pasajul consacrat mult discutatei şi, adesea, contestatei ca valoare ştiinţifică, colecţii „Din vieaţa poporului român". Pentru că peste punctul de vedere al lui Muşlea cu privire la însemnătatea colecţiei „Din vieaţa poporului român" şi la împrejurările în care a fost iniţiată s-a trecut cu prea multă uşurinţă, cercetătorii însuşindu-şi mai vechile consideraţii ale lui Densusianu, fără să purceadă, cum era firesc, la o nouă cercetare şi reevaluare a fenomenului, vom reproduce întregul pasaj în care Muşlea repune în discuţie şi însemnătatea acestei colecţii: „În pragul veacului acestuia, Academia dădu şi mai mare atenţie folclorului, înfiinţând o colecţie specială pentru astfel de publicaţii. Am arătat şi mai sus că interesul pentru literatura populară fusese stimulat încă de mult şi că, începând de pe la 1880, ea primea o mulţime de manuscrise cu culegeri menite să fie tipărite sau ajutate. Culegerile acestea se înmulţiră cu deosebire prin anii 1906–1908. Nu toate puteau fi publicate în *Memoriile Secţiei Literare*, destinate mai mult studiilor şi nici nu puteau fi lăsate netipărite, întrucât aceasta ar fi însemnat o pierdere considerabilă pentru folclorul nostru. Problema fu rezolvită prin adoptarea fericitei propuneri a dlui Ioan Bianu, actualul preşedinte, care dădu ideea unei publicaţii speciale a Academiei, destinată culegerilor de literatură populară, obiceiuri, superstiţii, cântece şi jocuri, «cu un cuvânt de tot ce este manifestare a vieţii sufleteşti a poporului». Astfel luă fiinţă, în primăvara anului 1908, colecţia «Din vieaţa poporului român». De acum înainte, manuscrisele folclorice cari se trimiteau Academiei erau examinate de membrii ei şi dacă erau socotite bine făcute şi de interes, primeau aprobare pentru a fi publicate în această colecţie. Timp de 23 de ani au apărut în seria aceasta 40 de volume, cuprinzând materiale culese din toate provinciile. Au predominat culegerile de poezii populare, dar am avut şi culegeri de basme şi legende, ghicitori, obiceiuri, descântece, arii, superstiţii şi credinţe. Aici şi-a publicat regretatul Tudor Pamfile, în vreo 16 volume, enormul material pe care l-a cules şi l-a ordonat, precum şi cercetările sale despre agricultură, industria casnică şi cromatică. Prin această preţioasă colecţie, Academia a dat lumii ştiinţifice o dovadă despre deosebita bogăţie a folclorului nostru din toate ramurile şi toate ţinuturile româneşti. Împreună cu marile monografii ale nunţii, naşterii şi înmormântării şi cu studiul asupra basmelor, pe cari le-a făcut să apară prin concursurile sale, această colecţie cuprinde materiale indispensabile oricărui cercetător al folclorului" [7].

https://biblioteca-digitala.ro

Ion Muşlea îşi încheia articolul cu un scurt istoric al înfiinţării Arhivei de Folclor de la Cluj a Academiei Române, cu prezentarea principalelor metode de culegere sistematică a folclorului ce urmau a fi puse în lucrare, cu enumerarea celor mai însemnate opere ce urmau a fi finalizate, între ele, într-o perspectivă ceva mai îndepărtată, şi *Atlasul folcloric*. „Dacă aceste proiecte se vor înfăptui – anticipa Muşlea – se va putea spune, cu drept cuvânt, că *Academia Română a făcut pentru folclorul naţional aceea ce nici o instituţie din altă ţară n-a realizat pentru studiul vieţii populare*"[8]. În intervalul 1930–1947, Arhiva de Folclor de la Cluj a cules, prin chestionare, corespondenţi şi cercetări de teren, un material imens, astfel încât ceea ce el formula în 1932 ca un deziderat – „nădăjduim ca în câţiva zeci de ani Academia să poată ajunge în posesia celor mai caracteristice elemente ale folclorului nostru cari se mai pot culege astăzi"[9] – a devenit o realitate. Prin tot ceea ce a făcut, utilizând toate pârghiile ce i-au fost posibile, Academia Română a tezaurizat cel mai consistent şi mai valoros material folcloric şi etnografic, devenind, astfel, cea mai importantă instituţie ce a încurajat şi a conservat în colecţiile sale, tipărite sau manuscrise, cel mai valoros set documentar al culturii noastre tradiţionale.

Ca o completare a articolului său de prezentare sintetică, Ion Muşlea alcătuia şi publica în volumul următor al „Anuarului" o impresionantă listă – 85 de titluri – a lucrărilor cu caracter folcloristic şi etnografic tipărite de sau sub egida Academiei Române, în intervalul 1877–1930[10]. „Pentru o mai uşoară orientare", cum explică Muşlea, lucrările tipărite de Academie în suszisa perioadă au fost clasificate în următoarele capitole: *Obiceiuri la sărbători, naştere, nuntă şi înmormântare*; *Literatura populară în general.* Studii şi texte. Monografii; *Poveşti, legende, tradiţii; Jocuri de copii. Ghicitori; Mitologie. Cosmografie. Credinţe; Medicină populară. Descântece; Etnografie. Industrie casnică; Dialectele aromân, meglenoromân şi istroromân.* Studii şi texte; *Diverse.* Simpla enumerare a capitolelor din clasificarea lui Muşlea ne dă o imagine convingătoare asupra ariei de cuprindere tematică pe care a reuşit s-o realizeze Academia prin lucrările pe care le-a publicat.

Parcurgerea acestei liste, de departe incompletă, căreia i s-ar putea adăuga şi ceea ce s-a mai tipărit la Academie de la 1930 până în zilele

---

[7] *Ibidem*, p. 4–5.

[8] *Ibidem*, p. 7.

[9] *Ibidem.*

[10] Ion Muşlea, *Bibliografia lucrărilor cu caracter folkloric şi etnografic publicate de Academia Română (1877–1929)*, în: Academia Română, „Anuarul Arhivei de Folklor". II. Publicat de Ion Muşlea. Bucureşti, Monitorul Oficial şi Imprimeriile Statului, Imprimeria Naţională, 1933, p. 221–227.

https://biblioteca-digitala.ro

noastre [11], ar fi, după părerea noastră, suficientă pentru a demonstra, cu argumente convingătoare, că, într-adevăr, de-a lungul celor peste 130 de ani de existenţă, Academia Română a jucat un rol decisiv în susţinerea, pe toate căile şi prin toate mijloacele, a unor activităţi complexe pentru culegerea sistematică, conservarea, tezaurizarea, valorificarea pe calea tiparului şi cercetarea teoretică a culturii tradiţionale româneşti.

La scurtă vreme după publicarea articolului-sinteză şi a listei bibliografice ale lui Muşlea, *Mircea Eliade*, recenzând primele două volume ale „Anuarului" de la Cluj, făcea o serie de consideraţii extrem de judicioase şi la fel de favorabile Academiei, încheindu-şi foiletonul cu următoarea apreciere: „Academia Română trebuie venerată pentru înfiinţarea acestei «Arhive», iar d. Muşlea felicitat pentru publicarea «Anuarului»" [12].

Următorul studiu notabil de sinteză asupra preocupărilor Academiei pentru cercetarea culturii tradiţionale este cel publicat de *Ovidiu Bîrlea* în „Revista de etnografie şi folclor", cu prilejul centenarului instituţiei academice a ţării. Acest studiu rămâne de referinţă şi model în domeniu. Prezentăm câteva dintre aprecierile autorului: „În răstimpul dintre 1881 şi 1931 – reia Bîrlea analiza pornind de la Muşlea – Academia Română a reuşit să publice 85 de lucrări, însumând 21.112 pagini, deci, în medie, peste 400 de pagini anual. Cifrele sunt impresionante, dacă se ţine seama de lipsa de fonduri, care răzbate ca un laitmotiv în aproape toate şedinţele de lucru ale Academiei, o mulţime de colecţii rămânând nepublicate, şi mai cu seamă dacă se compară cu volumul celorlalte publicaţii ale Academiei. Acesta rămâne un merit incontestabil al membrilor Academiei Române, care au simţit nevoia de a da la lumină calităţile acestui popor şi i-au ştiut preţui comoara spirituală" [13]. „Eforturile răzleţe ale cercetătorilor culturii populare – observa Ov. Bîrlea în alt loc – nu se puteau armoniza de la sine pentru cuprinderea întregului domeniu. *Academia Română îşi dă seama că ea este instituţia indicată să elaboreze un plan de totală cuprindere, pentru a se ajunge la o cunoaştere cât mai sistematică a culturii populare în întregimea ei.* Acest plan se va arăta neaşteptat de judicios şi de apropiat realităţii de cercetat. El e rodul întregii Academii, căci la elaborarea lui participă nu numai Secţiunea Literară şi cea Istorică, ci şi cea Ştiinţifică. Nu asistăm la o discuţie generală asupra unui plan elaborat dintr-o dată, care să cuprindă toate problemele, el

[11] Editura Academiei Române, *Catalog selectiv. 1948–1990*, Bucureşti, Editura Academiei, 1991.

[12] Mircea Eliade, *Arhiva de Folclor*, în „Vremea", 17 nov. 1935. p. 2; reprodus şi în: Academia Română. *Memoriile Comisiei de Folclor*, IV (1990), Bucureşti, Editura Academiei, 1994, p. 25–27; text stabilit şi note de Petre Florea.

[13] Ovidiu Bîrlea, *Academia Română şi cultura populară*, în „Revista de etnografie şi folclor", 11 (1966), nr. 5–6, p. 414–415.

https://biblioteca-digitala.ro

se înfiripă tacit, ca rod al unor necesităţi culturale deopotrivă de acute pentru toţi cărturarii patrioţi [14]."

În aceeaşi notă – a aprecierilor favorabile – se înscriu încă multe alte consideraţii ale lui Bîrlea risipite pe parcursul substanţialului său studiu. Să mai spicuim, pentru exemplificare, încă câteva. Ovidiu Bîrlea acordă un spaţiu larg *chestionarelor lui Hasdeu*, lansate sub egida Academiei Române, şi importanţei lor ştiinţifice pentru etnologia românească. „Chestionarul juridic al lui Hasdeu – atrage Bîrlea atenţia – este important nu numai ca deschizător de drumuri în acest domeniu, dar şi prin concepţia largă despre cultura populară văzută în raporturile ei adânci, care se înlănţuie subteran şi prin rigurozitatea metodologică pe care caută să o insufle investigaţiilor la teren [...]. În ceea ce priveşte cercetarea ca atare, Hasdeu aduce orientări noi, menite să sporească exigenţele metodologice [...]. Chestionarul lui Hasdeu este important şi pentru consecinţele lui în masa cărturarilor săteşti, fiindcă el va stârni un interes crescând pentru cultura populară printre aceştia, fiind primul manifest agitatoric difuzat. Urmările vor fi culegerile de material, mai cu seamă folclorice, care se vor publica în periodice, iar unele vor solicita chiar publicarea de către Academia Română" [15].

De o atenţie specială din partea lui Bîrlea – ca o realizare remarcabilă a Academiei Române – se bucură înfiinţarea, în 1930, şi activitatea Arhivei de Folclor de la Cluj a Academiei Române, pusă sub conducerea lui Ion Muşlea. „Activitatea Arhivei de Folclor – notează Bîrlea – s-a înfăptuit cu concursul unor stipendiaţi – cadre didactice universitare, studenţi etc. Cercetările acestora au avut, de obicei, un profil monografic, explorând unele zone folclorice aproape necercetate [...]. Din ele au rezultat mici monografii folclorice, aproape toate publicate în «Anuarul Arhivei de Folclor», I–VII (1932–1945). Ele se remarcă prin ţinută ştiinţifică aleasă şi tratarea sobră a problemelor [...]. În scurtă vreme, Arhiva de Folclor şi-a creat o întinsă reţea de asemenea corespondenţi, care însumează 875 de folclorişti, din care o treime erau învăţători şi elevi ai şcolilor normale. Repartizarea regională acoperea întreg teritoriul ţării: 416 din Transilvania, 232 din Moldova şi 227 din Muntenia şi Oltenia [...]. Rând pe rând au fost difuzate 14 chestionare [...]. Chestionarele sunt orientate spre cuprinderea vieţii spirituale a poporului, a obiceiurilor şi a credinţelor, domeniu deficitar, semnalat de I. Muşlea la înfiinţarea Arhivei. Răspunsurile la aceste chestionare completează informaţiile obţinute în cele 20 de volume cu răspunsurile la chestionarele lui Hasdeu şi monografiile descriptive ale lui Marian şi Pamfile, oferind o imagine aproape completă a culturii spirituale populare" [16].

---

[14] *Ibidem*, p. 419.

[15] *Ibidem*, p. 412–413.

[16] *Ibidem*, p. 432–433.

https://biblioteca-digitala.ro

Ca și I. Mușlea, Ovidiu Bîrlea își încheie amplul studiu de prezentare și analiză a activității Academiei Române în domeniul folcloristicii, etnografiei și artei populare cu expunerea unor deziderate ale disciplinei în momentul dat. Reproducem, tot pentru exemplificare, ultima parte a acestui proiect de program de cercetare expus de Ovidiu Bîrlea, cu atât mai mult cu cât, în cea mai mare măsură, el își păstrează actualitatea. „Dezideratul vechi de a publica corpusul folcloric național – atrage Bîrlea atenția – rămâne ca o sarcină a viitorului apropiat. E de dorit ca, în afara antologiilor cu scop limitat, să nu se publice decât culegeri științifice cu profil de corpus, atât pe specii folclorice, cât și de cuprindere zonală. Colecția corpus a unei specii vine de la sine, ca o consecință a catalogului tipologic și bibliografic, deși va necesita mult timp alegerea variantelor tipice și pregătirea pentru tipar. Vor trebui continuate, în același timp, și monografiile zonale, pentru a se ajunge la o mai bună cunoaștere a caracteristicilor folclorului și a legilor sale, prin înmulțirea și prin adâncirea studiului despre relațiile dintre condițiile de viață economico-sociale și cultura populară. Nu pot lipsi nici studiile mai întinse asupra unei specii, asupra metodei de cercetare, cele referitoare la poetică și versificație. O istorie a etnografiei și a folcloristicii române ar umple un gol simțit mai cu seamă de cei ce vor să se inițieze în domeniile culturii populare. Înrâurirea folclorului asupra literaturii culte a rămas până acum aproape necercetată. Pe cât e de folclorică literatura română, pe atât de nefamiliară cu problemele folclorului s-a arătat critica și istoria literară. În domeniul muzicii culte, lipsa unor studii similare e chiar acută. Ar fi cu totul util un dicționar al superstițiilor, adică un corpus în care să fie orânduit, după un plan tematic, tot ce s-a cules până acum. În viitorul apropiat va trebui să fie elaborat un tratat despre folclorul românesc în toate aspectele lui sincretice, ca o sinteză necesară după un veac de cercetare. Realizarea unor atare lucrări – încheia Bîrlea – ar împlini dezideratele înaintașilor, care s-au străduit să scoată la lumină cultura noastră populară și, prin aceasta, însușirile alese ale poporului român"[17]. O bună parte din acest program a fost pusă în lucrare de Ovidiu Bîrlea însuși[18]. Din păcate, deși cercetător la institutul de profil al Academiei

[17] *Ibidem*, p. 440.

[18] Ovidiu Bîrlea, *Antologie de proză populară epică*. I–II. București, Editura pentru Literatură, 1966; *Poveștile lui Creangă*, București, Editura pentru Literatură, 1967; *Metoda de cercetare a folclorului*, București, Editura pentru Literatură, 1969; *Istoria folcloristicii românești*. București, Editura Enciclopedică Română, 1974; *Mică enciclopedie a poveștilor românești*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1976; *Poetică folclorică*, București, Editura Univers, 1979; *Folclorul românesc*. I–II. București, Editura Minerva, 1981–1983; *Eseu despre dansul popular românesc*, București, Editura Cartea Românească, 1982.

A definitivat și a pregătit pentru tipar lucrarea lui I. Mușlea, *Tipologia folclorului din răspunsurile la chestionarele lui B. P Hasdeu*, București, Editura Minerva, 1970, și a lui D. Caracostea, *Problemele tipologiei folclorice*, București, Editura Minerva, 1971.

https://biblioteca-digitala.ro

Române, lucrările sale au fost tipărite de alte edituri decât cea a Academiei, unde şi-ar fi avut locul. Fenomenul, iarăşi în mod inexplicabil, se repetă şi după 1990, când toţi cercetătorii din institutele academice de profil îşi tipăresc cărţile în altă parte [19], deşi unele dintre ele sunt de excepţie şi s-au bucurat de o bună primire la data apariţiei, fiind premiate chiar de Academia Română.

Reluând cercetarea, dintr-o altă perspectivă şi cu o bază materială mult îmbogăţită, constatam, în urmă cu mai bine de 10 ani: „În cei 120 de ani ai existenţei sale, Academia a jucat un rol important în promovarea ideilor despre folclor şi etnografie, în punerea în valoare a virtuţilor creaţiei spirituale şi materiale a poporului nostru, în încurajarea şi sprijinirea nemijlocită a culegerii şi publicării colecţiilor de folclor, etnografie şi artă populară românească. Forul academic al ţării şi-a adus o contribuţie meritorie la dezvoltarea istoriei folcloristicii şi etnografiei româneşti, la cristalizarea direcţiilor fundamentale, moderne, ale ştiinţei despre cultura populară, la conturarea realizărilor notabile pe care folcloristica şi etnografia românească le înregistrează astăzi [...]. Într-adevăr, Academia Română a iniţiat, a îndrumat, a orientat şi a sprijinit nemijlocit un vast program de culegere a materialului folcloric şi etnografic românesc. Însumând tot ceea ce s-a cules prin acţiunea directă a forului academic al ţării, vom constata că *un procent, ce se apropie de cifra absolută, al depozitului folcloric şi etnografic românesc poartă egida Academiei*. Căile folosite în acest scop sunt foarte variate, toate la un loc demonstrând că, pentru realizarea acestui deziderat patriotic, ştiinţific şi cultural-educativ, Academia a dovedit o mobilitate remarcabilă, folosind cu pricepere, cu tact şi inteligenţă toate pârghiile pe care i le-au deschis statutul, regulamentele, posibilităţile financiare şi morale şi, mai ales, prestigiul său incontestabil" [20].

Argumentele aduse în sprijinul acestor afirmaţii ne duceau la concluzia potrivit căreia „acestea sunt câteva din principalele elemente care ne îndreptăţesc să apreciem că istoria etnografiei şi folcloristicii româneşti, perioada ei de cristalizare şi modernizare din ultimul secol, se întrepătrunde până aproape de identificarea cu istoria forului academic al ţării care, aşa cum am

[19] Cornelia Călin, *Jurnalul oral*. Index tipologic şi motivic, antologie de texte, Colecţia Naţională de Folclor, Bucureşti, Editura Erasmus, 1993; Sabina Ispas, *Cântecul epic-eroic românesc în context sud-est european. Cântecele peţirii*, Bucureşti, Editura Minerva, 1995; Ofelia Văduva, *Paşi spre sacru. Din etnologia alimentaţiei româneşti*, Bucureşti, Editura Enciclopedică, 1996; idem, *Magia darului*. Bucureşti, Editura Enciclopedică, 1997; Ion Ghinoiu, *Obiceiuri populare de peste an. Dicţionar*, Bucureşti, Editura Fundaţiei Culturale Române, 1997; Nicoleta Coatu, *Structuri magice tradiţionale*, Bucureşti, Editura BIC ALL, 1998 etc.

[20] Alexandru Dobre, *Academia Română, promotoare a valorificării tezaurului spiritual al poporului nostru*, în: Academia Română, *Memoriile Secţiei de Ştiinţe Filologice, Literatură şi Arte*. seria IV, VIII (1986), Bucureşti, Editura Academiei, 1987, p. 39–40.

https://biblioteca-digitala.ro

arătat, are o contribuţie de primă importanţă în dezvoltarea rapidă a cercetărilor din acest domeniu. Fără a releva, obiectiv şi aprofundat, rolul Academiei Române în promovarea studiilor şi cercetărilor de etnografie şi folclor, nu se poate scrie istoria disciplinei, o istorie care să emită pretenţia abordării cuprinzătoare a fenomenului din ultimul veac" [21].

Academia Română a încurajat înregistrarea materialului folcloric şi etnografic, instituind premii cu subiecte date, acordând sprijin financiar unor culegători ce-şi desfăşurau activitatea pe cont propriu sau cumpărând un număr de exemplare din cărţile acestora, premiind lucrările de etnografie şi de folclor cele mai valoroase. Să ne amintim, de pildă, că urmare a unor subiecte puse la concurs de Academia Română, au fost elaborate şi publicate marile monografii despre naştere, nuntă şi înmormântare ale lui Simion Florea Marian sau monumentala sinteză a lui Lazăr Şăineanu despre *Basmele române*.

Academia Română are marele merit de a fi sprijinit culegerea de material folcloric şi etnografic printr-o serie de chestionare, prin constituirea de arhive de material folcloric şi etnografic, prin subvenţionarea directă a unor culegeri sau publicaţii periodice de material.

S-a vorbit adesea despre una dintre preocupările şi realizările notabile ale Academiei: elaborarea *Dicţionarului limbii române*, lucrare fundamentală a culturii noastre naţionale.

Ceea ce nu s-a spus – şi nici istoria folcloristicii noastre n-a remarcat încă până acum – este faptul că *Dicţionarul limbii române*, în diferitele sale redacţii şi ediţii, oferă celui interesat un bogat material folcloric, etnografic şi de artă populară [22]. Trebuie menţionat, în primul rând, numărul impresionant al proverbelor, zicătorilor şi locuţiunilor populare pe care le întâlnim în dicţionarele limbii române. Importanţa acestora a fost recunoscută de la bun început. Astfel, în şedinţa din 14/26 august 1874, a Societăţii Academice Române, discutând despre atât de *controversatul dicţionar al lui Laurian şi Massim* [23], George Barițiu aprecia, pe bună dreptate: „Trebuie să recunoaştem meritul redactorilor *Dicţionarului*, care au deschis un tezaur mare:

---

[21] *Ibidem*, p. 44

[22] Alexandru Dobre, *Folclor şi etnografie în „Dicţionarul limbii române" al lui A. T. Laurian şi Ioan C. Massim* (I), în „Studii şi comunicări. Etnologie", serie nouă, VI (1992), Sibiu, Editura Academiei, 1992, p. 181–208; *Proverbul în „Dicţionarul limbii române" al lui Laurian şi Massim*, în „Revista de etnografie şi folclor", 37 (1992), nr. 4, p. 402–405.

[23] A. T. Laurian şi J. C. Massimu, *Dicţionariulu limbei romane*. Dupâ însărcinarea dată de Societatea Academica Romana, elaboratu cu proiectu de..., tomu I, A–H, Bucureşti, Noua typographia a laboratoriloru romani, 1873 (pe coperta interioară 1871), tomu II, I–Z, Collaboratori Josefu Hodosiu şi G. Barițiu, 1876.

De fapt, cele mai multe proverbe, zicători şi locuţiuni populare se află în apendicele acestui dicţionar: *Glossariu care cuprinde vorbele din limba romana strâine prin originea sau forma loru, cumu şi celle de origine induioasa*, Bucuresci, Noua typographie a laboratoriloru romani, 1871.

https://biblioteca-digitala.ro

să nu amintesc altele, numai proverbele cele multe sunt de mare preţ"[24]. Ca urmare, atunci când se fixau criteriile pentru elaborarea *Dicţionarului Academiei Române* se făcea şi această precizare: „Cuvintele din *Dicţionar* să fie întemeiate nu pe frazele banale şi adeseori puţin alese, ci, pe cât se poate, pe citaţiuni din autori români vechi şi moderni, precum şi pe locuţiuni populare, dintre care să se înlăture cele triviale şi obscene"[25]. Orientare care a fost pusă în practică şi a rămas valabilă de la 1874 până în zilele noastre. Alături de proverbe, în dicţionar întâlnim frânturi de cântec bătrânesc, de cântec liric, formule iniţiale, mediane sau finale din basme: întâlnim, mai ales, descrierea – şi etimologiile respective, cu tot ceea ce implică aceasta – ale unor obiceiuri, credinţe, ritualuri, jocuri, instrumente muzicale, obiecte ale industriei casnice ţărăneşti. O adevărată enciclopedie în care este prezentat universul vieţii noastre populare.

La Academia Română, însăşi culegerea şi publicarea literaturii populare, a credinţelor, obiceiurilor ş.a.m.d. era privită favorabil şi încurajator şi sub acest unghi: acela de a oferi fapte de limbă pentru elaborarea dicţionarului. Un exemplu edificator ni-l oferă activitatea în această direcţie a marelui nostru folclorist şi etnograf *Simion Florea Marian*, solicitat să colaboreze cu material din manuscrisele şi cărţile sale la *Magnum Etymologicum* al lui Hasdeu şi la *Dicţionarul limbii române,* ediţia Alexandru Philippide. Pentru aceste două mari lucrări ale culturii noastre naţionale, S. Fl. Marian a fişat nu mai puţin de 8.365 de cuvinte din cărţile şi manuscrisele sale de literatură populară. Contribuţia operei lui Marian la îmbogăţirea tezaurului nostru lingvistic a fost remarcată, cu toată căldura, de *A. D. Xenopol*, de pildă, care, în raportul pe marginea manuscrisului *colecţiei de farmece şi vrăji,* sublinia că „...adunarea părintelui Marian mai înfăţişează şi un interes limbistic. Multe forme curioase şi aproape nemaiîntâlnite chiar în alte producţiuni populare, se regăsesc aci [...]. În atare privire limbistică, concluziona marele istoric, credem culegerea părintelui Marian cu deosebire interesantă, căci se ştie de ce mare interes etnografic şi istoric este cunoştinţa cât se poate mai amănunţită a limbii poporane pentru neamul românesc"[26].

Studiind cu atenţie *Dicţionarul limbii române*, în redacţiile şi ediţiile lui succesive, ne vom putea forma o imagine edificatoare asupra evoluţiei ideilor despre folclor în decursul ultimului secol, vom găsi un material documentar de

[24] *Annalile Societatei Academice Romane*. Sessiunea anului 1874. Tomulu allu VII-lea. Bucuresci, Noua typographie a laboratoriloru romani, 1875 (pe coperta interioară 1874), p. 40.

[25] *Ibidem*, p. 41.

[26] A. D. Xenopol, [*Raport asupra colecţiunei de farmece şi vrăji adunate de părintele S. Fl. Marian*], în *Analele Academiei Române*, Partea administrativă şi desbaterile, seria II, tomul XV, 1892–1893, p. 144: şedinţa de la 24 martie 1893.

https://biblioteca-digitala.ro

primă mână, la care trebuie să apelăm de fiecare dată în investigaţiile noastre. Dicţionarul este deci *un instrument de lucru* nu numai pentru cercetătorii din domenii apropiate, pentru scriitori, pentru creatorii de frumos, ci şi pentru folclorişti şi etnografi. În sfârşit, prin tirajele lor de masă şi prin permanenta lor reeditare, prin faptul că, în atâtea rânduri, suntem obligaţi să ne adresăm lor, dicţionarele asigură circulaţia constantă, în toate mediile societăţii, a materialului folcloric şi a informaţiilor privind unele manifestări ale vieţii noastre populare, transformându-le în bunuri de uz comun, bunuri de care beneficiază, deopotrivă, elevul şi profesorul, studentul şi savantul, în fapt, toţi cei ce au contact cu litera tipărită. În aceste condiţii, *Dicţionarul limbii române* devine primul şi cel mai răspândit şi mai consultat manual de folclor, de etnografie şi de artă populară. Consecinţele şi importanţa cultural-ştiinţifică a fenomenului nu mai trebuie, credem, relevate. Ceea ce am dorit să se reţină este contribuţia, şi din această perspectivă, a înaltului for academic, la punerea în valoare a culturii populare româneşti, contribuţie de fond, pe care trebuie s-o adâncim cândva.

După cum este cunoscut, în secolul trecut a fost practicată intens şi cu rezultate ce au depăşit aşteptările metoda utilizării *apelurilor* şi a *chestionarelor* pentru strângerea unor date şi informaţii privind istoria, limba, obiceiurile, credinţele şi folclorul poporului român[27].

Cel ce avea să introducă, la Academie, metoda culegerii de material prin intermediul chestionarelor a fost *Alexandru Odobescu*. În iarna anului 1870/1871, Odobescu lansa un *Cestionariu sau Izvod de întrebările la cari se cere a se da răspunsuri în privinţa vechilor aşezăminte ce se află în deosebitele comune ale României*. Una dintre întrebările acestui chestionar face referire la cultura populară. La 1 septembrie 1878, când preda Academiei rezultatul investigaţiilor sale, Odobescu adunase deja 76 de dosare cuprinzând 1607 răspunsuri. Prin chestionarul său, Odobescu deschide o nouă direcţie de activitate la Academie[28].

Mai întocmesc asemenea chestionare: în 1874, Ion Creangă la îndemnul lui Titu Maiorescu; în 1877 şi 1884, Bogdan Petriceicu Hasdeu; în 1893 şi 1895, Nicolae Densuşianu; în 1898, Grigore Tocilescu; în 1906, Theodor Speranţia ş.a.m.d.

Răspunsurile primite la aceste chestionare au îmbogăţit patrimoniul arhivistic al culturii noastre populare cu un material documentar-ştiinţific de o însemnătate ce nu se poate sublinia îndeajuns. Referindu-se, de pildă, la

[27] Am făcut o sumară trecere în revistă a preocupărilor de această natură în studiul nostru *Chestionarul arheologic al lui Odobescu*, publicat în „Revista de etnografie şi folclor", 31 (1986), nr. 1, p. 46–47.

[28] *Ibidem*, p. 47–52.

https://biblioteca-digitala.ro

valoarea răspunsurilor primite la chestionarele lui Hasdeu şi Densuşianu, folcloristul de bună memorie care a fost *Adrian Fochi* considera că „...nici o folcloristică din lume nu beneficiază de o astfel de bază documentară" [29].

Tot la acest capitol se cuvine să adăugăm neapărat datele, informaţiile şi materialele etnografice şi de folclor, culese prin chestionare sau prin cercetări de teren, aflate în Arhiva de Folclor de la Cluj, arhivă înfiinţată de Academia Română în 1930 şi pusă sub conducerea lui Ion Muşlea [30].

Academia Română a desfăşurat şi *o impresionantă activitate de publicare* a creaţiei noastre populare, a unor studii şi cercetări asupra culturii populare. Sub egida Academiei au fost tipărite cele mai reprezentative colecţii de folclor şi etnografie, opere fundamentale pentru cercetarea spiritualităţii populare româneşti, lucrări monumentale, de referinţă, cuprinzând toate domeniile folclorului şi etnografiei, cu circulaţie pe întreg teritoriul românesc, fără de a căror consultare nici o cercetare serioasă, a unuia sau altuia dintre aspectele culturii noastre populare, nu este posibilă.

În Bibliografia lucrărilor de cuprins folkloric şi etnografic publicate de Academia Română (1877–1929), pe care am mai amintit-o, Ion Muşlea înregistrează 85 de titluri de carte [31], cărora trebuie să le adăugăm un număr de cel puţin 5 ori mai mare de studii, articole, referate şi comunicări prezentate sub cupola Academiei în aceeaşi perioadă şi publicate în *Anale* şi *Memorii*. Potrivit catalogului Editurii Academiei, în anii 1948–1990 au fost publicate circa 50 de titluri de carte care au subiecte din folclorul, etnografia şi arta populară românească [32], titluri cărora, de asemenea, trebuie să le adăugăm comunicările ştiinţifice, studiile şi articolele tipărite în *Anale* şi în *Memorii*, seria nouă.

Datele statistice folosite aici ar putea să fie mai mult sau mai puţin concludente; de aceea ne îngăduim să amintim câteva *lucrări fundamentale* ale culturii noastre naţionale care se ascund în umbra acestor cifre: monografiile despre naştere, nuntă, înmormântare, sărbătorile de peste an şi despre insecte ale lui Simion Florea Marian; monografiile despre nuntă ale

---

[29] Adrian Fochi, *Datini şi eresuri de la sfârşitul secolului al XIX-lea. Răspunsurile la chestionarele lui Nicolae Densuşianu*, Bucureşti, Editura Minerva, 1976, p. X.

Despre valoarea aceloraşi chestionare vezi şi: Nicolae Densuşianu, *Vechi cântece şi tradiţii populare româneşti*. Texte poetice din răspunsurile la „Chestionarul istoric" (1893–1897). Text ales, stabilit, note, variante, indici şi studiu introductiv de I. Oprişan, Bucureşti, Editura Minerva, 1975.

[30] Alexandru Dobre, *Ion Muşlea şi chestionarele Arhivei de Folclor a Academiei Române*, în: Academia Română, *Memoriile Comisiei de Folclor*, II (1988), Bucureşti, Editura Academiei, 1992, p. 121–172.

[31] „Anuarul Arhivei de Folclor", II, Bucureşti, 1933, p. 221–227.

[32] Editura Academiei Române, *Catalog selectiv, 1948–1990*, Bucureşti, Editura Academiei, 1991.

https://biblioteca-digitala.ro

Elenei Sevastos şi Gheorghe Fira; opera aproape integrală, atât de preţioasă şi de cuprinzătoare, a lui Tudor Pamfile; colecţiile de folclor ale lui Grigore Tocilescu, Béla Bartók, Jarnik-Bârseanu, Alexandru Tiplea, C. Rădulescu-Codin, Artur Gorovei, Pericle Papahagi, Dimitrie Lupaşcu, Dumitru Furtună, N. I. Dumitraşcu, Nicolae Păsculescu; remarcabila antologie a lui Adrian Fochi despre *Mioriţa* şi ediţiile critice Jarnik-Bârseanu şi Nicolae Pauleti; monumentalele volume din Colecţia Naţională de Folclor: *Cântecul epic eroic* şi *Balada familială* de Al. I. Amzulescu, *Tipologia snoavei populare* de Sabina Cornelia Stroescu, *Lirica de dragoste* de Sabina Ispas şi Doina Truţă; studiile monografice semnate de prestigioşi specialişti în domeniu: Adrian Fochi, I. C. Chiţimia, Gheorghe Vrabie, Nicolae Dunăre, Romulus Vulcănescu, Romulus Vuia, Zamfira Mihail.

Un loc aparte din seria de publicaţii ale Academiei îl ocupă cele 40 de volume din colecţia „Din vieaţa poporului român", cele 7 volume din „Anuarul Arhivei de Folclor", precum şi colecţia revistelor „Studii şi cercetări de istorie literară şi folclor", tipărită sub direcţia lui George Călinescu şi „Revista de etnografie şi folclor", aflată acum în cel de-al 44-lea an de apariţie neîntreruptă.

În incinta Academiei au loc dezbateri teoretice de importanţă crucială pentru evoluţia ideilor despre folclor şi etnografie, pentru stabilirea principiilor de bază ale dezvoltării disciplinei, pentru orientarea şi direcţionarea cercetărilor în domeniul culturii populare.

Pornindu-se de la aspecte aparent mărunte, cum ar fi, de pildă, importanţa utilizării proverbelor şi a locuţiunilor populare în dicţionarul limbii române sau participarea la o expoziţie internaţională de artizanat, până la elaborarea unor ample programe teoretice şi metodologice, ce se constituie în repere distincte, în salturi calitative ale istoriei folcloristicii şi etnografiei româneşti, sub cupola Academiei se desfăşoară o activitate ştiinţifică creatoare ce punctează permanent istoria ştiinţei, îi dă impulsul stimulator necesar atingerii unor noi stadii ale evoluţiei sale obiective în tendinţa valorificării integrale a patrimoniului cultural de factură populară, în deschiderea unor noi şi rodnice orizonturi ale cunoaşterii în domeniul dat.

Mai tumultuos sau în termeni uşor nuanţaţi, abia perceptibili, în formulări elegant academice sau în abordări mai abrupte, la Academie au loc confruntări între diferitele şcoli, direcţii şi orientări pe care le-a înregistrat istoria folcloristicii şi etnografiei româneşti, dispute care au trecut imediat de zidurile instituţiei şi de orizontul propriu al disciplinei, antrenând întreaga mişcare culturală românească, stârnind ecouri ce au avut menirea să clarifice poziţiile, să creeze un larg curent de opinie, cu rezultate fructuoase pentru însăşi mai rapida şi eficienta propăşire a ştiinţei despre folclor şi etnografie.

Aici îşi împărtăşesc şi îşi susţin părerile, cu o atât de binefăcătoare influenţă pentru dezvoltarea cercetărilor în domeniul culturii populare,

https://biblioteca-digitala.ro

membrii titulari ai Academiei: Vasile Alecsandri, Andrei Bârseanu, Ioan Bianu, Lucian Blaga, Dumitru Caracostea, George Călinescu, Ovidiu Densusianu, Dimitrie Gusti, George Enescu, Bogdan Petriceicu Hasdeu, Nicolae Iorga, Titu Maiorescu, Simion Florea Marian, Simion Mehedinți, Alexandru Odobescu, Mihail Sadoveanu, Liviu Rebreanu, Grigore Tocilescu, Duiliu Zamfirescu, ca și membrii ei corespondenți: Vasile Bogrea, Constantin Brăiloiu, Theodor Burada, Alexandru Dima, Sabin Drăgoi, Tiberiu Morariu, Pericle Papahagi și alții[33].

Fiecare dintre aceste nume, ca și altele pe care nu le-am amintit aici, înseamnă o etapă distinctă în istoria disciplinei, o contribuție de seamă la evoluția acesteia.

Prin intermediul membrilor săi titulari și corespondenți, Academia și-a exercitat funcția de îndrumare și direcționare a cercetărilor, și-a impus punctul de vedere în toate problemele cu care știința culturii populare a fost confruntată în toată această perioadă.

Desfășurându-și activitatea în condiții speciale, proprii locului și rolului său în câmpul culturii și științei românești, Academia oferă celor mai de seamă condeie ale neamului, cărturari de prestigiu, posibilitatea să-și expună public opiniile, calda apreciere și elogiul neprețuit la adresa creatorului popular, a celui ce, cu har și geniu, cu talent creator și simțire aleasă, cu statornicie și iubire de frumos, și-a făurit o cultură originală, adeseori de rară rotunjire artistică.

La Academia Română au fost rostite câteva discursuri de recepție, ca să ne oprim numai la aceste secvențe, în care lauda poporului român și a creației sale spirituale și materiale constituie obiectul unor aprecieri emoționante, tonice, de natură să indice, la adevărata sa dimensiune, respectul pe care l-au purtat și îl poartă, Academia și membrii săi, tezaurului spiritual al poporului nostru, să demonstreze rădăcinile adânci ale preocupării asidue a Academiei pentru punerea în valoare a acestui tezaur.

Din seria acestor discursuri s-au remarcat cu deosebire cele prezentate de Simion Florea Marian, *Chromatica poporului român* (1882); Duiliu Zamfirescu, *Poporanismul în literatură* (1909); Barbu Ștefănescu-Delavrancea, *Din estetica poeziei populare* (1913); Simion Mehedinți, *Caracterizarea etnografică a unui popor prin munca și uneltele sale* (1920); Mihail Sadoveanu, *Poezia populară* (1923); George Enescu, *Despre Iacob Negruzzi și despre intrarea muzicei la Academia Română* (1933); Lucian Blaga, *Elogiul satului românesc* (1937); Liviu Rebreanu, *Lauda țăranului*

[33] Lista tuturor membrilor Academiei Române, titulari, corespondenți și onorari, la dr. Dorina N. Rusu, *Membrii Academiei Române. 1866–1996. Mic dicționar*, Iași, Fundația Academică „Petre Andrei", Editura A92, 1996.

https://biblioteca-digitala.ro

român (1940); D. Caracostea, *Ion Bianu şi problemele bibliografiei române* (1941). Texte antologice, discursurile menţionate aduc, pe fiecare pagină, un cald elogiu culturii noastre populare, argumentează necesitatea punerii în valoare a acestor nestemate de preţ[34].

Fiecare dintre discursurile de recepţie rostite la Academia Română a marcat o rupere de nivel în istoria folcloristicii şi etnografiei româneşti, încheierea unei etape şi începerea alteia noi. Nu puţine dintre ele au stârnit valuri ale căror ecouri nu s-au stins nici până acum.

Aceasta este, în liniile sale principale, activitatea desfăşurată în domeniul vast al culturii tradiţionale, moştenirea folcloristică şi etnografică pe care ne-a lăsat-o Academia Română, zestrea de mare preţ cu care pornim la o nouă întemeiere, adecvată nevoilor moderne ale disciplinei.

Aducând cinstirea cuvenită operei şi activităţii înaintaşilor noştri, relevând rolul de excepţie al acestei venerabile instituţii în progresul cercetărilor şi constituirea fondului arhivistic de o însemnătate ce nu poate fi îndeajuns estimată, trebuie să ne gândim, în mod foarte serios, cum putem pune în valoare darul ce ne-a fost făcut, care ar fi modalităţile şi posibilităţile de a duce mai departe aceste străduanii, de a le fructifica cu o eficienţă sporită.

Se impune, în primul rând, după opinia noastră, o mai atentă şi mai amănunţită cercetare a contribuţiei Academiei Române, în ansamblul său şi a membrilor ei în particular, pentru a asigura o cunoaştere adecvată, pentru a descifra mecanismele funcţionale şi pârghiile folosite pentru a se ajunge la rezultatele meritorii pe care am încercat să le aducem în atenţie.

În al doilea rând, credem că *este de neapărată trebuinţă ca acele activităţi şi programe care şi-au dovedit temeinicia şi valabilitatea să fie continuate, în forme adecvate, adaptate cerinţelor teoretice şi metodologice ale*

---

[34] Nicolae Constantinescu, *Folclorul în discursurile de recepţie la Academie*, în *Analele Universităţii Bucureşti. Limba şi literatura română*, XIX (1970), nr. 1, p. 149–157; idem, *Discursuri de recepţie la Academia Română*, în „Contemporanul", nr. 33 (1762), 15 august 1980; idem, *Elemente de teorie folcloristică în discursurile de recepţie la Academia Română*, în: Academia Română, *Memoriile Secţiei de Ştiinţe Filologice, Literatură şi Arte*, VII (1986), Editura Academiei, 1987, p. 107–112;

Alexandru Dobre, *George Enescu la Academia Română*, în: Academia Română, *Memoriile Secţiei de Ştiinţe Filologice, Literatură şi Arte*, seria IV (1982–1983), Bucureşti, Editura Academiei, 1984, p. 139–149; idem, *Contribuţii la istoria Academiei Române. Anastasie Fătu la Academia Română*, în: Academia Română. *Memoriile Comisiei de Folclor*, V (1991), Bucureşti, Editura Academiei, 1995, p. 151–207; *Folclor şi etnografie în discursurile de recepţie rostite la Academia Română*: George Enescu, *Despre Iacob Negruzzi şi despre intrarea muzicei la Academia Română*; Lucian Blaga, *Elogiul satului românesc*, în „Revista de etnografie şi folclor", 42 (1997), nr. 3–4, p. 259–278; idem, *Foclor şi etnografie în discursurile de recepţie rostite la Academia Română*: S. Fl. Marian, *Chromatica poporului român*; Duiliu Zamfirescu, *Poporanismul în literatură*, în „Revista de etnografie şi folclor", 42 (1997), nr. 5–6, p. 483–503.

https://biblioteca-digitala.ro

zilei de astăzi sau a celor ce, încă de pe acum, se prefigurează ca direcţii pentru viitor. Din acest punct de vedere, *asigurarea elementului de continuitate şi de adaptare la cerinţele contemporane* ni se pare a fi calea cea mai potrivită atât pentru a cinsti şi valorifica ceea ce am moştenit, cât şi pentru a motiva şi a asigura viabilitatea continuării şi aprofundării cercetărilor în domeniul culturii tradiţionale româneşti.

https://biblioteca-digitala.ro

ANALELE ACADEMIEI ROMÂNE – 130 DE ANI DE APARIȚIE NEÎNTRERUPTĂ

AL. DOBRE

Era firesc și de așteptat ca Academia, încă de la începutul activității sale, să-și pună problema unor publicații proprii prin care să facă cunoscute unor cercuri cât mai largi lucrările sale, să-și exercite misiunea fixată prin *Regulamentul pentru formarea Societății Literare Române* de a contribui, din toate puterile sale, la cultivarea limbii, a istoriei și a științelor între români. Aceasta cu atât mai mult cu cât între fondatorii instituției se aflau gazetari de profesie, întemeietori de reviste de prestigiu, conștienți de ceea ce înseamnă un organ de presă, de influența pe care o poate exercita acesta în rândul opiniei publice. Sunt de amintit, în primul rând, doi dintre „părinții presei române": Ion Heliade Rădulescu și George Barițiu. Lor li se adaugă Timotei Cipariu, Alexandru Roman, Iosif Hodoș, Vincențiu Babeș, Alexandru Hurmuzachi, Ioan Sbiera, Titu Maiorescu, Vasile Alecsandri, V.A. Urechia, C.A. Rosetti și August Treboniu Laurian, personalități de frunte ale ziaristicii române, fondatori și conducători de publicații prestigioase, a căror activitate va dăinui în analele presei din țara noastră.

Nu numai membrii fondatori ai Societății Academice Române au fost gazetari cu vocație și activi, ci și alți membri ai Academiei Române din rândul cărora se remarcă, în mod deosebit, Alexandru I. Odobescu, Bogdan Petriceicu Hasdeu, Gregoriu Ștefănescu și Petre S. Aurelian, Nicolae Iorga și mulți alții.

În aceste condiții, era firesc deci ca legătura cu marele public din țară și cu cercurile savante de peste hotare, ce se putea realiza numai prin înființarea unui organ de publicitate, să stea cu prioritate în atenția membrilor Academiei. Cu atât mai mult cu cât, la vremea aceea, date fiind condițiile istorice, când o însemnată parte a poporului român și a teritoriului său se afla sub sceptru străin, iar ziarele se ocupau cu precădere de problemele provinciei unde apăreau, se simțea, așadar, nevoia unei publicații care să fie purtătoarea de cuvânt a Academiei și care să se adreseze, deopotrivă, tuturor românilor, din toate provinciile istorice, în efortul său de a contribui, cu mijloacele specifice ce-i stăteau la îndemână, la realizarea și consolidarea unității naționale prin știință și cultură.

REF, tom. 44, nr. 1, p. 37–46, București, 1999

https://biblioteca-digitala.ro

În deschiderea fasciculei din 1868 se precizează cuprinsul şi periodicitatea *Analelor*, modul lor de apariţie, sumarul primului număr: „Sub acest titlu se începe, conform art. 17 din statutele Societăţii Academice Române, publicarea actelor atingătoare de această societate, cum şi a lucrărilor ei, în fascioare de 4–5 coale de formatul cestei de întâi. Nu încape doară îndoinţa că, *în vederea marilor interese naţionale ce Societatea Academică Română este chemată a urmări*, toţi românii se vor întrece a contribui la susţinerea şi întinderea acestei publicaţiuni" [1].

Sublinierea în text ne aparţine. Am făcut-o vrând să atragem atenţia asupra faptului că, încă din primele fraze ale programului *Analelor*, se insistă, fără nici un echivoc, asupra obiectivului major pe care Societatea Academică şi-l propunea ca deviză: să servească marilor interese naţionale ale poporului român, interese care, în perioada la care ne referim, însemnau cucerirea independenţei de stat a României, realizarea unităţii spirituale în vederea atingerii celui de al doilea obiectiv: înfăptuirea statului naţional unitar român.

Cu riscul de a ne repeta, ne vedem nevoiţi să subliniem că, aşa cum deducem şi din pasajul relatat mai sus, sarcina principală a forului academic al ţării nu consta numai în stabilirea unui sistem ortografic unitar, în elaborarea gramaticii şi a dicţionarului limbii române, aşa cum se crede de obicei şi cum chiar unele acte oficiale emanate din Cancelaria Academiei specifică, ci, mai ales, într-o acţiune conjugată, într-un program complex care, prin diferite forme şi mijloace specifice – între acestea, dar nu singurele şi în exclusivitate, şi ortografia, gramatica şi dicţionarul – urmărea pregătirea înfăptuirii celor două obiective de interes naţional: independenţa şi făurirea statului unitar român.

Actul de naştere al *Analelor Academiei* poartă data de 26 august 1868, iar iniţiatorul acestuia a fost Ion Heliade Rădulescu, preşedintele Societăţii Academice Române. În şedinţa de la 26 august 1868, deschizând lucrările Societăţii, Heliade „propune a se lua în discusiune crearea unei foi literare a Societăţii Academice Române" [2]. Heliade prezintă proiectul programului publicaţiei, periodicitatea de apariţie, cheltuielile şi eventualele venituri, formatul şi sumarul acesteia. În ceea ce priveşte periodicitatea, Heliade se gândeşte că „această foaie ar avea să iasă la început una dată pre lună în cuprins de două coale în octav" [3], iar despre ceea ce ar urma să se publice în coloanele acestei foi periodice, iniţiatorul socoteşte că materialele ar putea să

[1] *Analile Societăţei Academice Române*. Fascioara I, Anulu I, 1868, augustu 29, Bucuresci, Typ. naţională, antreprenor C. N. Rădulescu, 1868, p. 1; apud Alexandru Dobre, *Analele Societăţii Academice Române. Fascicula anului 1868*, în *Memoriile Secţiei de Ştiinţe Istorice*, seria IV, tomul III (1978), Bucureşti, Editura Academiei, 1980, p. 115–116.

[2] *Anale*, I (1867, 1868 şi 1869), p. 139.

[3] *Ibidem*.

https://biblioteca-digitala.ro

se limiteze la: „a) Actele Societății; b) Hârtiile ce vor fi adresate la Delegațiune și se vor afla cu cale a se publica; c) Tractate sau articole de literatură adresate de la membrii Academiei, cum și de la alte persoane proprie spre a lumina mințile a ajunge la una limbă pură română și unitară" [4]. După o discuție la care iau parte toți membrii Societății prezenți la ședință – Ion Heliade Rădulescu, August Treboniu Laurian, Iosif Hodoș, Ioan C. Massim, George Barițiu, Alexandru Roman și Vincențiu Babeș, propunerea lui Heliade Rădulescu este primită, dar într-o altă formulare și, ca urmare, în alte condiții. Actul de naștere al *Analelor Academiei* are următorul cuprins: *„Crearea unei foi periodice a Societății se primește în principiu. Actele Societății se vor publica în reviste periodice sub numirea «Annalile Societății Academice Române»"*. Aceste anale vor cuprinde *„istoricul Societății, procesele-verbale și actele sau documentele ce se referesc la aceasta"* [5].

Analele Societății Academice se vor publica într-o singură secțiune, cuprinzând atât dezbaterile, cât și comunicările științifice, până la 1872, când datorită numărului mai mare de comunicări științifice și a întinderii acestora pe un spațiu grafic, ce risca să dezechilibreze sumarul și să inverseze proporțiile, se trece la publicarea unei a doua secțiuni, cea de *Memorii și notițe*, care, ulterior, se va despărți și ea în trei secțiuni, păstrate în această formă până spre zilele noastre: *Memoriile literare*, *Memoriile istorice* și *Memoriile științifice*. Lor li se vor adăuga, nu peste multă vreme, seria *Discursurilor de recepțiune* și, mai nou, *Memoriile Comisiei de Folclor* și revista lunară „Academica". Iată deci că *Analele* propriu-zise vor rămâne „specializate" numai pentru secțiunea cunoscută și notată cu „Partea administrativă și dezbaterile", în timp ce, pentru celelalte secțiuni, supratitlul de „Analele Academiei" va deveni un generic menit să ateste că lucrările publicate în „memorii" și „discursuri" poartă girul forului academic și au fost rostite, inițial, în ședințele acestuia.

Publicate fără întrerupere, începând cu anul 1868, când apare o primă fasciculă, care va fi retopită pentru a fi apoi încorporată în volumul definitiv ce va apare în 1869, *Analele Academiei Române* au jucat și continuă să joace un rol important în peisajul cultural-științific românesc. Oferind o imagine cuprinzătoare a activității atât de complexe și de îndelungate a forului academic al țării, publicația, *fără de a cărei consultare nu este posibilă nici o lucrare serioasă privind trecutul nostru cultural și științific*, reproduce aproape cu fidelitate întreaga mișcare de idei, din toate sferele de activitate, care s-a dezvoltat în România din 1866 până în zilele noastre.

---

[4] *Ibidem.*

[5] *Anale*, I (1867, 1868 și 1869), p. 139–140.

https://biblioteca-digitala.ro

Consultând cu atenţia şi răbdarea cuvenită *Analele Academiei Române*, vom constata cu o firească satisfacţie că publicaţia ne oferă toate datele necesare în legătură cu dezvoltarea ştiinţelor şi culturii în România, cu evoluţia diverselor curente ştiinţifice şi literare care apar, se dezvoltă şi cedează, sub ochii noştri, locul altora, mai noi, mai moderne.

Dezbaterile ce au avut loc sub cupola forului academic al ţării, în jurul unor probleme de interes major din absolut toate sferele de activitate ale câmpului atât de întins al tuturor domeniilor ştiinţei şi culturii, începând de la acelea ale filologiei propriu-zise, ale istoriografiei, ale istoriei, teoriei şi criticii literare, ale artei traducerilor din clasicii antichităţii eline şi latine sau din literatura străină modernă, ale etnografiei şi folclorului, muzicii şi artelor plastice, până la problemele de drept, de filosofie şi pedagogie, de ştiinţe economice şi încheind cu noile cuceriri ale savanţilor autohtoni sau străini în domeniul ştiinţelor medicale, al ştiinţelor pământului, al ştiinţelor naturii, fizicii, chimiei, astronomiei şi matematicii, sunt consemnate cu conştiinciozitate, cu migală, cu respect chiar, vădind dorinţa de a informa pe larg şi exact, de a-i pune pe cei interesaţi în situaţia nu numai de a cunoaşte, judeca şi aprecia tot ceea ce se petrece între zidurile Academiei, ci, mai ales, cu tot ceea ce este nou în mişcarea de idei din lumea savantă, cu cercetările originale ce se efectuează în ţară, cu priorităţile româneşti în diverse domenii şi contribuţia mică-mare a naţiunii noastre la schimbul mondial de valori, la îmbogăţirea ştiinţei şi culturii universale. Concepută iniţial ca o dare de seamă pe care membrii Academiei înţelegeau s-o facă către naţiune, către cei care îşi puseseră multe speranţe în lucrarea lor şi care aşteptau de la elita intelectuală a ţării rezolvarea atâtor probleme de interes vital pentru însăşi soarta României, publicaţia şi-a conturat, cu vremea, un profil adecvat poziţiei şi prestigiului Academiei, lărgirii sferei ei de activitate şi de cuprindere în funcţie de structurile adoptate, structuri a căror extindere a fost determinată, la rândul ei, de rapida dezvoltare a ştiinţelor naturii şi umane, de importanţa pe care factorii de decizie o acordau ştiinţei şi culturii în acţiunea concertată de propăşire a ţării şi, de aici, de rolul pe care considerau că trebuie să-l joace Academia în polarizarea forţelor creatoare ale naţiunii, în conducerea, coordonarea şi efectuarea cercetării ştiinţifice.

Pătrunşi de înaltul simţ al datoriei şi al răspunderii pe care o au faţă de naţiunea ai cărei fii erau, pentru propăşirea căreia lucrau fără osteneală şi pe care o reprezentau în faţa minţilor luminate ale străinătăţii, membrii forului academic înţelegeau să-şi îndeplinească cu neatinsă responsabilitate misiunea ce le era încredinţată şi să raporteze, în sensul bun al cuvântului, în faţa naţiunii asupra felului în care au înţeles şi au reuşit să-şi ducă la bun sfârşit mandatul cu care au fost învestiţi. Iată de ce ei insistă, nu o dată, ca intervenţiile şi activitatea lor să fie consemnată cât mai exact în *Anale*, iar atunci

https://biblioteca-digitala.ro

când, din varii cauze, se intervine pe text sau spusele lor nu sunt consemnate întocmai protestează energic şi cer să se facă ordine, nu din orgoliu, ci ca judecata publică să poată fi făcută pe ceea ce a fost cu adevărat.

Se mai urmărea – prin publicarea *Analelor* şi prin consemnarea în paginile acestora a tuturor discuţiilor, dezbaterilor sau comunicărilor ştiinţifice – şi altceva. Prin natura lucrurilor, constrânsă la un număr limitat de membri activi, instituţia dorea ca la lucrările ei să fie atraşi şi să participe efectiv un număr cât mai mare de cărturari cu preocupări în domeniile de interes ale Academiei, indiferent care erau acestea. Vroiau adică să dea Academiei un caracter deschis, larg reprezentativ, cvasicuprinzător. Aceasta este raţiunea pentru care, de la început, Academia şi-a fixat prin statute un cerc de colaboratori nemijlociţi, cu atribuţii, drepturi şi îndatoriri bine precizate, instituind calitatea de membru corespondent, membru onorar şi membru donator. Se mai alăturau acestora cei cărora li se oferea posibilitatea să concureze la premiile Academiei pentru subiecte date sau lucrări tipărite, mulţi dintre laureaţii premiilor Academiei devenind apoi membri corespondenţi sau titulari. De aceea, lucrările diferitelor comisii ale premiilor Academiei, reproduse pe larg în *Anale*, aveau scopul, în primul rând, să orienteze şi să direcţioneze mişcarea cultural-ştiinţifică din ţară, să accentueze zonele de interes şi domeniile prioritare către care urma să se îndrepte atenţia, să fixeze, în măsura în care acest lucru era posibil, modele de urmat. Aveau, de asemenea, menirea să încurajeze şi să susţină moral şi material abordarea unor subiecte ce prezentau interes imediat sau de perspectivă, să îndrepte atenţia şi să canalizeze energiile şi preocupările în direcţia dorită. Pe lângă toate acestea, Academia îşi făcea datoria de a descoperi talentele, de a stimula, consacra şi impune opiniei publice pe cărturarii de merit, capabili să aspire la un loc printre „nemuritori".

Necesităţile culturale şi ştiinţifice au impus Academiei obligaţia de a elabora şi publica o serie de lucrări cu o temă diversă, începând cu cele privind meteorologia, astronomia, matematica şi medicina şi încheind cu cele despre folclorul poporului nostru. Discuţiile asupra acestor lucrări, rapoartele şi referatele întocmite pe marginea lor, însărcinarea dată unuia dintre membrii Academiei de a colabora nemijlocit cu autorul la pregătirea pentru publicare a lucrării şi a supraveghea personal mersul operaţiunii de tipărire se constituie, de asemenea, într-un mijloc prin care Academia a urmărit să atragă în cercul ei de preocupări un număr cât mai mare de colaboratori, să îndrume, potrivit vederilor sale, cercetarea ştiinţifică şi să indice domeniile prioritare, să asigure nivelul ştiinţific corespunzător, să-i sprijine direct, moral şi material, pe cei ce-şi dedicau anii studiilor, să încurajeze, pe cât cu putinţă, mai mult aplecarea către cercetarea ştiinţifică şi, în cele din urmă, să ofere un model de urmat. Toate aceste discuţii, dezbateri, rapoarte şi referate şi-au

https://biblioteca-digitala.ro

găsit loc în coloanele *Analelor Academiei*, împreună, în multe cazuri, cu lucrările propriu-zise.

Tipărind toate acestea în *Analele* sale, făcându-le de domeniul public, Academia a reuşit nu numai să-şi asigure rolul de îndrumare şi orientare a întregii vieţi cultural-ştiinţifice româneşti, ci să şi polarizeze în jurul ei forţele creatoare ale naţiunii, să-şi formeze un cerc de colaboratori entuziaşti şi competenţi cu sprijinul cărora şi-a putut realiza, în bună măsură, misiunile sale.

Analele au devenit astfel nu numai locul în care se înşirau, unul după altul, procesele-verbale ale şedinţelor, nu numai un simplu spaţiu tipografic în care academicienii de toate categoriile sau alţi cărturari îşi tipăreau comunicările, interesante de altfel, ci şi purtătorul de cuvânt al mesajului pe care Academia îl adresa în fiecare an întregii ţări, militând pentru dezvoltarea ştiinţei şi culturii româneşti, stabilind norme şi direcţii de urmat, încurajând şi stimulând, oferind modele, informând cu tot ceea ce este nou în domeniile atât de vaste ale ştiinţei care, tocmai în această perioadă, luaseră un avânt fără precedent.

Prin *Analele* sale, Academia îşi lansa chemările către cărturarii ţării, îndemnându-i la studiu temeinic, la cercetarea modernă, pentru a-şi aduce contribuţia necesară şi preţioasă la mai buna cunoaştere şi cultivare a limbii materne, a istoriei naţionale, a bogăţiilor solului şi subsolului pământului românesc, a ştiinţelor naturii, a tot ceea ce, într-un fel sau altul, putea contribui la îmbunătăţirea stării de sănătate a populaţiei, la mai buna folosinţă a pământului ţării şi a bogăţiilor sale, la ameliorarea condiţiilor de trai ale celor mulţi.

Analele au fost organul de presă prin care Academia a clarificat şi încurajat cercetarea ştiinţifică de înalt nivel şi stricta specializare, a făcut instrucţie ştiinţifică de cea mai bună calitate şi, cu o eficienţă neîndoielnică, a făcut educaţie patriotică unor întregi generaţii.

Exercitându-şi funcţia de cel mai înalt for ştiinţific şi cultural al ţării, Academia, spre lauda ei, a jucat un rol de cea mai mare însemnătate în lupta grea şi îndelungată, dură chiar, plină de sacrificii, pentru înfăptuirea aspiraţiilor seculare ale poporului nostru pentru independenţă şi unitate naţională. În această aspră bătălie Academiei i-a revenit sarcina, de cea mai mare importanţă, în înfăptuirea şi consolidarea unităţii sufleteşti şi spirituale a neamului nostru, în realizarea conştiinţei de sine a naţiunii, în insuflarea avântului necesar pentru mobilizarea tuturor energiilor ce trebuiau aruncate în luptă, în cultivarea încrederii în propriile forţe şi justeţea cauzei sale, care să-i întărească braţul, să-i lumineze mintea şi să-i înflăcăreze inima. Fiecare pagină a *Analelor* este o pledoarie înălţătoare pentru cauza naţională, aducând argumente de ordin ştiinţific, reproducând discursuri înflăcărate. Faptul că majoritatea ziarelor şi revistelor vremii, indiferent de orientare sau

https://biblioteca-digitala.ro

de culoare politică, reproduc cu insistență și în detaliu dezbaterile de sub cupola forului academic, devansând cel mai adesea materialele ce vor fi apoi reproduse în *Anale*, indică măsura în care acestea interesau opinia publică, atestă adeziunea acesteia la orientarea și spiritul ce domneau la Academie.

Se va pune întrebarea, și până la un punct, dar numai până la un punct, sensul acesteia ar putea să pară firesc: ce difuzare puteau să aibă *Analele Academiei* pentru ca acestea să aibă pătrunderea necesară, să poată crea, la un moment dat, un larg curent de opinie, să-și exercite influența binefăcătoare care le-a fost atribuită? Răspunsul la această posibilă întrebare este categoric în favoarea aprecierilor făcute. Deși tipărite în tiraje ce arareori au depășit cifra de 1000 de exemplare, *Analele Academiei* au avut o difuzare și o circulație de invidiat chiar pentru publicațiile de mare tiraj. În primul rând pentru că ele au ajuns exact acolo unde trebuia: la cei interesați. Iar numărul acestora, de-a lungul celor 13 decenii, este imens. Simpla lectură a tuturor celorlalte publicații apărute în acești ani, ziare și reviste – unele cu un important rol în istoria culturii și civilizației românești, dar efemere totuși dacă ne gândim la intervalul de timp în care au apărut –, a unora dintre lucrările fundamentale ale culturii și științei românești, a categoriei atât de numeroase a monografiilor sau lucrărilor restrânse la un domeniu, personalitate sau epocă arată, nedezmințit, fiecare în parte și toate la un loc, că *Analele* au fost consultate și utilizate întotdeauna ca izvor de primă mână. Deslușim de aici mai multe categorii de cititori și studioși ai *Analelor*. În primul rând este categoria celor care urmăreau dezbaterile de sub cupola forului academic și, evident, publicațiile acestuia pentru a-și informa, prin ziarele și revistele la care lucrau sau colaborau, cititorii asupra evenimentelor mai de seamă din viața academică a țării. Aceștia, adesea, nu se limitau la o simplă relatare a dezbaterilor de la Academie, ci interveneau direct în subiectele abordate, expunându-și punctul de vedere, propriu sau al grupării cultural-politice pe care o reprezentau, aducând noi argumente în favoarea unora dintre opiniile sau tezele susținute la Academie, combătând în unele cazuri hotărârile forului academic, exprimându-și dezacordul motivat sau nu, întemeiat sau mai puțin întemeiat în legătură cu orientările, direcțiile și aprecierile acestuia. Nu vom sta acum să analizăm în ce măsură judecățile formulate de presa vremii asupra diverselor probleme ale Academiei au fost sau nu pătrunse de spiritul obiectivității, al înțelegerii la adevăratele ei dimensiuni a misiunii și înfăptuirilor Academiei, câte dintre aceste judecăți sunt pornite din mărunte interese de grup sau rodul unor orgolii ce s-au văzut refuzate. Important, în contextul discuției noastre, este faptul că ceea ce se întâmpla în interiorul instituției nu rămânea închis între pereții acesteia, că toate problemele ce se discutau la Academie deveneau imediat un bun public, fie prin ședințele deschise ce erau organizate, ședințe în care, cel mai adesea,

https://biblioteca-digitala.ro

unul dintre puncte îl constituie raportul asupra lucrărilor din sesiunea academică ce tocmai se încheia, fie prin furnizarea către principalele ziare şi reviste a unor fascicule din *Anale*, cuprinzând dezbaterile în curs, fie, în sfârşit, prin apariţia propriu-zisă în librării a publicaţiei.

Dar categoria cea mai statornică a celor ce urmăreau dezbaterile din sânul Academiei, luând cunoştinţă de ele fie direct din *Anale*, fie din presă, era alcătuită din cărturarii cu preocupări ştiinţifice şi literare, dornici să cunoască tot ceea ce era mişcare intelectuală superioară în ţară şi în străinătate, să se pună la curent cu noile descoperiri şi mişcări de idei, să participe nemijlocit la activităţile forului academic răspunzând chemărilor acestuia, urmându-i îndeaproape îndrumările, redactând lucrări după programele şi modelele acestuia.

La un moment dat, discutând despre numărul tot mai mare al modelelor de traduceri venite la Academie în cadrul concursurilor la premiile cu subiecte date, Al. I. Odobescu era îndreptăţit să constate, fără a-şi ascunde satisfacţia, „că ale noastre consilii nu au fost nici greşite, nici sterpe", fiindcă „ele nu s-au spulberat în vânt, ci au picat în ţărână roditoare"[6]. „Pe cât însă, continua Odobescu să remarce audienţa largă a lucrărilor Academiei şi a publicaţiilor sale, o asemenea idee ne poate insufla şi mulţumire, şi mângâiere, şi bun augur pentru viitor, tot atâta trebuie dânsa să ne întemeieze a recunoaşte că concurenţii care răspund la chemările noastre nu sunt şcolari îndărătnici, cărora trebuie fără preget şi fără îndurare să le repeţim mereu şi neîncetat învăţături elementare de gramatică, de logică şi de estetică; ci în mare parte, sunt bărbaţi instruiţi şi literaţi care stau – iertaţi-mă, domnilor, a zice – ca şi noi, în nedomirire asupra multor chestiuni de limbistică română şi care cer numai să li se arate direcţiunea cea mai bună pentru ca ei să o urmeze cu paşi siguri şi fără şovăiri"[7].

Publicaţia academică a avut o circulaţie şi un cadru de difuzare dintre cele mai neaşteptate. A fost difuzată, în primul rând, cum era şi firesc, membrilor Academiei, titulari, corespondenţi şi onorari, români şi străini. De notat interesul pe care membrii străini îl manifestau pentru apariţia regulată a publicaţiei pe care o solicitau, pentru ei şi pentru alţii, angajându-se uneori chiar s-o recenzeze în ţările lor de origine. Ceea ce, s-o recunoaştem, nu era puţin lucru, şi faptul acesta adaugă noi valenţe semnificaţiei şi rolului *Analelor*.

De asemenea, publicaţia era trimisă în dar sau în schimb, pe bază de reciprocitate, bibliotecilor din marile centre universitare sau de cercetare ale lumii. Prin intermediul *Analelor*, al celorlalte publicaţii şi tipărituri ale

---

[6] Al. I. Odobescu, *Raport asupra manuscriptelor de traduceri de pre autori elini, prezentate la concurs*, în *Anale*, VII (1874), p. 123.

[7] *Ibidem*.

https://biblioteca-digitala.ro

Academiei Române, lumea savantă de pretutindeni lua cunoştinţă nemijlocit de viaţa ştiinţifică românească, de lucrările ce se elaborau de către Academie şi sub egida ei, de punctul de vedere românesc în atât de controversatele probleme ale originii, vechimii, continuităţii de locuire şi drepturilor legitime ale poporului român la independenţă şi unitate naţională. Se realiza, în felul acesta, o contrapondere, purtând girul celui mai înalt for ştiinţific şi cultural al ţării, propagandei şi tezelor voit denaturate ale unor cercuri interesate în menţinerea sub stăpânire străină a unor teritorii ce aparţineau de drept statului român şi erau locuite din cele mai vechi timpuri de o populaţie românească majoritară.

Iată de ce *Analele* consemnează nu numai rezultatele cercetărilor privind istoria poporului român, dar stau mărturie şi interesului cu care era urmărit modul de prezentare a istoriei românilor în străinătate, reproduc pe larg poziţia şi argumentele istoricilor români în combaterea unora dintre tezele revizioniste ce se vehiculau în lume.

Rezultatele acestei acţiuni conjugate, temeinic argumentate, convingătoare prin evidenţa faptelor, nu s-au lăsat prea mult aşteptate. *Analele* şi *Arhiva Academiei* stau mărturie asupra eficienţei acestei acţiuni de susţinere a legitimităţii drepturilor noastre, a ecoului favorabil pe care l-au avut în cercurile savante şi politice din Europa şi America.

În ţară, *Analele* erau trimise în mod gratuit sau la schimb tuturor bibliotecilor universitare. Dar ceea ce este relevant, după opinia noastră, publicaţiile Academiei, inclusiv, şi, mai ales, *Analele*, erau trimise în mod gratuit unor biblioteci aparţinând liceelor şi gimnaziilor, societăţilor cultural-ştiinţifice şi chiar unor particulari cunoscuţi pentru preocupările lor ştiinţifice sau literare, dar lipsiţi de mijloace materiale ca să şi le poată procura altfel. Vorbind despre gimnazii, este bine să precizăm că erau preferate şi se bucurau de prioritate în acordarea privilegiului de a li se trimite în mod gratuit publicaţiile Academiei şcolile din teritoriile aflate sub jug străin.

În sfârşit, pentru a încheia discuţia asupra circulaţiei şi cadrului de difuzare al *Analelor Academiei*, trebuie să adăugăm categoriilor de cititori „la zi" pe care le-am enumerat încă una, poate cea mai numeroasă, şi care, în fapt, profită cel mai mult de bogăţia de informaţii, date, materiale, studii şi articole ce alcătuiesc sumarul şi indicele acestei prestigioase publicaţii: întreaga pleiadă de specialişti interesată în cunoaşterea şi cercetarea evoluţiei culturii şi civilizaţiei româneşti, începând din a doua jumătate a veacului trecut până în zilele noastre.

*

S-au împlinit anul trecut 130 de ani de apariţie neîntreruptă a *Analelor Academiei Române*, dacă ţinem seama că prima fasciculă a fost tipărită la

https://biblioteca-digitala.ro

1 august 1868[8]. Evenimenul, pentru că este, într-adevăr, un eveniment de covârşitoare însemnătate cultural-ştiinţifică şi publicistică, a trecut, din câte cunoaştem, fără a fi observat sau marcat în vreun fel. Am încercat, prin modestele şi limitatele noastre posibilităţi, să remediem oarecum această scăpare din vedere. Mai ales că, timp de cincisprezece ani, singur sau în colaborare cu alţi colegi, am redactat volumele respective din *Anale*, fiind astfel implicaţi, pentru scurtă vreme, în viaţa intimă a acestei venerabile publicaţii.

Pe de altă parte, rândurile noastre se doresc o pledoarie în favoarea publicaţiei care, din motive care ne scapă, nu este nici măcar amintită în lucrările ce au ca obiect de studiu revistele şi publicaţiile cultural-ştiinţifice sau literare româneşti.

Folcloristica şi etnografia românească îşi găsesc în *Anale* întreaga istorie, întreaga mişcare de idei pornită de la Alecsandri şi Maiorescu până la Mihai Pop şi Al. I. Amzulescu sau cercetătorii din generaţia următoare. Fără consultarea *Analelor* istoria folcloristicii şi etnografiei româneşti nu poate fi scrisă. Articolul nostru – omagial – se doreşte un început în această direcţie.

[8] Despre această fasciculă, pe larg, în studiul nostru deja citat: *Analele Societăţii Academice Române. Fascicula anului 1868*, în *Memoriile Secţiei de Ştiinţe Istorice*, seria IV, tomul III (1978), Bucureşti, Editura Academiei, 1980, p. 115–116.

https://biblioteca-digitala.ro

REGÂNDIND SACRIFICIUL

OFELIA VĂDUVA

Reinterpretarea sacrificiului, element fundamental al sistemului ritual, regândirea lui (preluând cuvintele lui Lucien Scubla) [1] raportată la noi rezultate ale cercetărilor de teren preocupă şi, probabil, va continua să preocupe încă multă vreme antropologia. Prin forţa sa simbolică, prin legăturile ce le stabileşte între sacru şi profan, ca şi prin însuşirea sa de a defini valori spirituale şi reacţii comportamentale, sacrificiul sintetizează şi poate explica structura internă a oricărui sistem ritual. René Girard, autorul unei teorii universalizante a sacrificiului, merge chiar mai departe, afirmând că acesta poate explicita orice fenomen cultural. Percepând sacrificiul ca violenţă sublimată şi ritualizată ce protejează societatea de propria sa violenţă (prin imolarea „victimei emisar"), Girard vede în acest fenomen *fundamentul* întregii culturi umane. El introduce conceptul de „violenţă fondatoare", concept care, în opinia sa, ar putea fi identificat la baza tuturor sistemelor culturale [2].

Deşi studierea ştiinţifică a fenomenului a început cu mai mult de un secol în urmă (lucrările lui M. Tylor, 1871, şi W. Robertson Smith, 1889, conferind statut teoretic acestei probleme) şi deşi celebrul studiu al lui M. Mauss şi H. Hubert (1929) părea să fi lămurit clar din punct de vedere teoretic (pe baza unei metodologii comparatiste riguros utilizate) diversele forme şi funcţii ale sacrificiului, studiile ultimelor decenii dovedesc noi semnificaţii şi „faţete interpretative" care, la rândul lor, vor fi, probabil, multiplicate în viitor.

Antropologi recunoscuţi ca Luc de Heusch, Alain Testart sau Lucien Scubla contestă chiar definiţia clasică pe care Mauss şi Hubert au propus-o şi care, în genere, este încă acceptată în antropologie ca fiind cea mai cuprinzătoare: „Acest procedeu [sacrificiul – n. n.] constă în stabilirea unei

---

[1] L. Scubla, *Repenser le sacrifice. Esquisse d'un projet d'anthropologie comparative*, în „L'Ethnographie", publiée par la Société d'Ethnographie, Paris, tome XCI, 1, 1995, nr. 117.

[2] René Girard, *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972, p. 147.

REF, tom. 44, nr. 1, p. 47–57, Bucureşti, 1999

https://biblioteca-digitala.ro

comunicări între lumea sacră şi lumea profană, prin mijlocirea unei victime, adică a unui lucru consacrat distrus în cursul ceremoniei"[3]. În fapt, antropologii contemporani contestă pretenţia de universalitate a teoriei lui Mauss şi Hubert, argumentând, pe baza unor mai recente cercetări de teren (mai ales în Africa şi Asia) faptul că există unele „teorii locale" (Luc de Heusch) [4], conform cărora se poate afirma că nu există o schemă sacrificială universală (aşa cum încercau Mauss şi Hubert să demonstreze) şi că, uneori departe de a fi un mod de a lega, de a apropia oamenii de divinitate, sacrificiul este un „rit de separare", de distanţare a celor două lumi – a lumii sacre de cea profană. Drept urmare, sacrificarea victimei nu restabileşte în toate culturile o comunicare, o ordine, ci, pe alocuri, instaurează o „despărţire rituală", necesară în anumite culturi păstrării ordinii sociale [5]. Noutatea acestei interpretări îi sugerează lui Lucien Scubla ideea alcătuirii unei viitoare teorii generale a sacrificiului. El propune ca aceasta să pornească, desigur, de la actul de imolare rituală a victimei, ca principal element constitutiv al procesului sacrificial, dar studiul comparativ al diferitelor tipuri de sacrificiu să cuprindă toate ipostazele (rituale sau nerituale) în care apare sângele (ciclul lunar feminin, naşterea, circumcizia, ca şi ipostaze violente – omuciderea, războiul etc.). El doreşte să sublinieze, în acest fel, străvechile semnificaţii ale *sângelui* (principal rezultat al sacrificiului), simbol al forţei vitale şi, totodată, al comuniunii şi, prin aceasta, să completeze simbolica lui sacrificială, ca element regenerator ce mediază legătura profanului cu sacrul.

Proiectul lui Scubla, prin amploarea sa, ar putea fi o contribuţie la teoria generală a fenomenului ritual; până la realizarea lui, reconsiderarea sacrificiului în viziune modernă preocupă şi alţi antropologi contemporani [6]. Privit ca formă de articulare a gândirii simbolice cu realităţi particulare şi particularizatoare, fenomenul relevă multiple posibilităţi de interpretare.

Cea mai cunoscută se centrează în jurul procesului continuu de transfer al noţiunii din universul religios în cel utilitarist, cu consecinţele pragmatice de rigoare: „pris dans les limites d'un univers utilitariste, le sacrifice peut... apparaître essentiellement comme une dépense instrumentalisée et calculée, en vue d'un avantage ultérieur accru" [7].

---

[3] M. Mauss, H. Hubert, *Eseu despre natura şi funcţia sacrificiului*, Iaşi, Edit. Polirom, 1997, p. 170

[4] Luc de Heusch, *Le sacrifice dans les religions africaines*, Paris, Gallimard, 1986, p. 32.

[5] L. Scubla, *op. cit.*, p. 140.

[6] O prezentare sintetică a principalelor idei vehiculate în literatura de specialitate vezi în: Ofelia Văduva, *Paşi spre sacru. Din etnologia alimentaţiei româneşti*, Bucureşti, Edit. Enciclopedică, 1996, p. 145–155 şi *Magia darului*, Bucureşti, Edit. Enciclopedică, 1997, p. 53–62.

[7] Gérald Berthoud, *Entre la règle de l'intérêt et la nécessité du sacrifice*, în „Revue du Mauss", Paris, nr. 5, 1995, p. 102.

https://biblioteca-digitala.ro

Se observă, totodată, că ambiguitatea termenului (relevată temeinic de E. Benveniste [8]) şi utilizarea lui tot mai frecventă în limbajul contemporan tind să estompeze dimensiunea funcţional-rituală a sacrificiului, accentuând-o pe cea simbolică.

Ideea de *renunţare,* esenţială în înţelegerea actuală a fenomenului, duce la echivalarea noţiunii cu termeni exprimând sensul figurat al sacrificiului – *dăruire de sine, devotament, spirit de sacrificiu* – a căror utilizare în vocabularul uzual este astăzi curentă. În timp s-au acumulat numeroase contribuţii ştiinţifice, dar şi speculaţii teoretice pe marginea acestei teme, evidenţiind bogăţia ei ideatică. Diversele interpretări i-au pus, cu precădere, în valoare valenţele ceremoniale şi rituale, funcţiile în relaţia sacru–profan, generoasele sensuri culturale şi sociale. Formele sacrificiului au fost clasificate în *sângeroase* (imolarea unei fiinţe) şi *nesângeroase* (ofrande alimentare, băuturi, mirodenii), în forme *expiatoare* sau *propitiatoare* (de iertare sau de apărare), *personale* sau *colective, ocazionale* sau *periodice.* Noile cercetări adaugă inedite conotaţii, clasificând sacrificiul în forme *profilactice* (ofrande nesângeroase) şi *terapeutice* (imolarea unei victime) [9], aducând în atenţie faţete noi ale funcţiilor fenomenului în istoria civilizaţiei umane.

Ceea ce ni se pare demn de reţinut în noile cercetări este, aşa cum arătam mai sus, poziţia acelor antropologi care pun sub semnul întrebării universalitatea ideii lansate de Marcel Mauss şi Henri Hubert (şi acceptată până acum de majoritatea antropologilor), conform căreia sacrificiul, sub orice formă, asigură circulaţia verticală a unei energii pozitive între oameni şi fiinţe supranaturale (divinitate, strămoşi), legătură care contribuie, prin comunicarea ce o realizează, la echilibrarea fiinţei umane, la atenuarea gravităţii problemelor ce o frământă. Datorită valabilităţii ei greu de contestat (cel puţin pentru spaţiul european), noi preluăm această idee şi încercăm, la rândul nostru, să o regândim, prin raportarea ei la realitatea sărbătorilor tradiţionale. Observăm aici repere ritual-simbolice ce se circumscriu în sprijinul ei, repere ce, desprinse din complexitatea câmpului sacrificial tradiţional, trimit la străvechi credinţe în necesitatea comunicării cu lumea transcendentală şi actualizării ei permanente. Elementele preţioase ce le oferă zona legăturilor structurale şi funcţionale între *sacrificiu* şi *sărbătoare* pot fi utile, credem noi, în recompunerea mentalităţii tradiţionale privind relaţia sacru–profan şi impactul ei în organizarea existenţei umane.

---

[8] E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Les Editions de Minuit, 1969, p. 227.

[9] Paul Joriou, *Les trois moments historiques du sacrifice*, în „Revue du Mauss", Paris, nr. 5, 1995, p. 172.

https://biblioteca-digitala.ro

Trebuie să notăm că, în genere, implicaţiile sacrificiului (ale acestui „artificiu cultural" cum, pe bună dreptate a fost denumit) [10], în fenomenul sărbătoresc, nu au fost suficient studiate până acum. Nu eludăm consemnările lui S. Freud referitoare la această corelaţie, dar el nu dezvoltă ideea [11]. De asemenea, R. Caillois, din păcate numai enunţiativ, sesizează necesitatea de a articula teoria sărbătorii teoriei sacrificiale. „Conţinut privilegiat al sărbătorii", sacrificiul o rezumă şi îi dă sens, spune el, notând conexiunea intimă între cele două fenomene. Teoreticianul sărbătorii nu insistă însă asupra acestei legături, deşi precizează că „dialectica sărbătorii o dublează şi o reproduce pe aceea a sacrificiului" [12].

Contribuţii notabile aduce Şcoala elenistică franceză, abordând sacrificiul sub două unghiuri: pe de o parte, ca *sărbătoare solemnă,* prin intermediul căreia se stabileşte comunicarea între pământ şi cer, iar pe de altă parte, ca *bucătărie ritualizată*, care conferă caracter licit şi chiar pios consumării cărnii [13].

Demersul nostru de argumentare a relaţiei strânse între *sărbătoare* şi *sacrificiu* (şi, prin aceasta, sublinierea funcţiei sacrificiului în legătura om–divinitate) are drept punct de plecare tocmai dihotomia sacru–profan (sau tendinţa profanului de a comunica cu sacrul), ca principal element teoretic în jurul căruia se pot construi analize şi lansa interpretări. De asemenea, luăm în considerare importantul rol al actului oblativ în structurarea şi desfăşurarea scenariului ritual în ambele fenomene, act care pune în evidenţă funcţiile lor sociale şi culturale comune. „Le sacrifice est toujours offert, il a toujours un destinataire" [14] (deci este un dar), în timp ce o formă a sărbătorescului (alături de dans şi ospăţ [15]) este *darul.* Putem aprecia că sacrificiul consacră în timp şi spaţiu adecvat comunicarea cu divinul prin intermediul unui *dar*, iar sărbătoarea, prin însăşi esenţa ei, oferă timpul şi spaţiul *schimbului ceremonial de daruri* (care consfinţesc simbolic comunicarea în interiorul grupului). Este evidentă, în ambele cazuri, dorinţa de restabilire şi menţinere a echilibrului social prin activarea unor comune „energii mentale şi morale" (folosind cuvintele lui M. Mauss) şi prin instituirea şi respectarea unor severe principii şi norme de comportament.

Spuneam într-o lucrare precedentă [16] că sacrificiul poate fi considerat prag al sărbătorii, că el delimitează momentul de început al duratei sărbă-

---

[10] Luc de Heusch, *op. cit.*, p. 35.

[11] S. Freud, *Totem şi tabu*, în *Opere*, I, Bucureşti, Edit. Ştiinţifică, 1991, p. 142.

[12] R. Caillois, *Omul şi sacrul*, Bucureşti, Edit. Nemira, 1997, p. 107.

[13] J. P. Vernant, *Á la table des hommes*, în „La cuisine du sacrifice en pays grec", Paris, Gallimard, 1979, p. 43.

[14] A. Testart, *Des dons et des dieux*, Paris, Armand Colin, 1993, p. 57.

[15] P. Drogeanu, *Practica fericirii*, Bucureşti, Edit. Eminescu, 1985, p. 272.

[16] Ofelia Văduva, *Paşi spre sacru...*, p. 161.

https://biblioteca-digitala.ro

toreşti, dar trebuie să adăugăm aici că sacrificiul are, totodată, numeroase implicaţii în întreaga temporalitate sărbătorească. El amplifică valenţele conservatoare ale sărbătorii (prin perpetuarea unor credinţe şi obiceiuri), dar, mai ales, amplifică potenţialul său de transgresare în sacru, contribuind la crearea şi re-crearea timpului sărbătoresc pe tot parcursul intervalului destinat sărbătorii.

Interpretarea clasică vede în sărbătoare o instituţie menită să asigure stabilitatea, ponderea socială, dar numeroase studii antropologice mai recente (mai ales cele referitoare la „sărbători primitive") văd în sărbătoare dezordine, haos, exces[17], timp în care „regulile sunt suspendate şi licenţele ca şi recomandate", în care oamenii trebuie doar să cheltuiască şi să se cheltuiască[18]. Pentru Caillois, de exemplu, criteriile de departajare între temporalitatea sacră şi cea profană sunt clare: „economia, acumularea, măsura definesc ritmul vieţii profane, risipa şi excesul pe acela al sărbătorii, al interludiului periodic şi exaltant de viaţă sacră ce o întrerupe şi-i redă tinereţea şi sănătatea"[19]. Preocupaţi să releve faţeta „efervescentă" a sărbătorii, opusă monotoniei zilnice, antropologii recunosc că ea este înzestrată, totodată, cu mecanisme de control care asigură întoarcerea la ordinea cotidiană, la constrângerile sociale obişnuite[20]. Se ştie faptul că sărbătoarea este necesară în viaţa omului, că ea răspunde unei nevoi sociale de câştigare a prestigiului, gloriei, rangului, efecte care pot fi obţinute numai prin cheltuială şi exces[21]. Putem face o conexiune între aceste idealuri sociale (prestigiu, glorie, rang) şi statutul cultural cu totul special al cărnii (la popoarele europene). Ea este considerată *hrană* prin excelenţă, este nelipsită de la mesele de sărbătoare; este, totodată, simbol de abundenţă, de lux, de bogăţie, contribuind atât la creşterea prestigiului celui ce o oferă, cât şi la întărirea coeziunii sociale a participanţilor la masă – de fapt, principală funcţie a sărbătorii. Drept urmare, funcţia sacrificiului (în urma căruia rezultă *carnea* necesară creării abundenţei meselor comune) coincide, în bună parte, cu cea a sărbătorii – temporalitate favorabilă întăririi legăturilor comunitare.

Nu este lipsit de interes să ne întrebăm cum poate un fenomen cu evidente conotaţii negative („sacrificiul distruge ceea ce consacră", „principiul sacrificiului îl constituie violenţa"[22]) să contribuie la crearea pozitivului sărbătoresc.

---

[17] E. Durkheim, *Formele elementare ale vieţii religioase*, Iaşi, Edit. Polirom, 1995, p. 351.

[18] R. Caillois, *op. cit.*, p. 110 şi 137.

[19] *Ibidem*, p. 132.

[20] Isabelle Schulte Tenkhoff, *La vue portée au loin. Une histoire de la pensée anthropologique*, Lausanne, Edition d'en bas, 1985, p. 160.

[21] G. Bataille, *Partea blestemată*, Iaşi, Institutul European, 1994, p. 71.

[22] *Ibidem*, p. 59–60.

https://biblioteca-digitala.ro

Răspunsul îl putem identifica în referirile lui E. Durkheim asupra sentimentului reconfortant pe care îl obţine credinciosul prin practicarea ritului: „[...] odată ce ne-am îndeplinit îndatoririle rituale, reintegrăm viaţa profană cu mai mult curaj şi mai multă înflăcărare, nu numai pentru că ne-am aflat în legătură cu o sursă superioară de energie, dar şi pentru că, trăind pentru câteva clipe o viaţă mai puţin încordată, mai destinsă şi mai liberă, forţele noastre s-au călit"[23]. Un alt răspuns poate fi găsit în observaţiile unor comentatori ai tradiţiei ebraice: „prezentarea ofrandelor [sacrificiale – n.n.] are drept rezultat o elevaţie de ordin spiritual a celor trei părţi componente ale fiecărei acţiuni omeneşti: gândire, vorbire şi săvârşire directă"[24]. Putem continua aceste comentarii prin sublinierea efectelor benefice, mobilizatoare de energii pozitive ale căutărilor rituale ale sacrului, care, transpuse în atmosfera de sărbătoare, multiplică valenţele acesteia capabile să realizeze apropierea mentală de divinitate şi să activeze forţe magice faste pentru a le pune în slujba omului.

Efectul modelator al sacrificiului asupra scenariului sărbătoresc, forţa lui rituală de solemnizare a timpului (şi spaţiului) favorizând inserţia sacrului în profan şi, pe de altă parte, înălţarea profanului spre sacru, pot fi surprinse în numeroase segmente ale calendarului popular tradiţional românesc. Nu ne referim aici la Crăciun sau la Paşte – cele mai importante sărbători calendaristice marcate prin sacrificii rituale de animale (porc, miel)[25]. Ne oprim atenţia asupra actului ritual al sacrificării mielului la Sf. Gheorghe – 23 aprilie, cea mai importantă sărbătoare în calendarul crescătorilor de animale, zi de început al Anului Nou Pastoral, când activitatea organizatorică (formarea turmelor, angajarea ciobanilor, măsurarea laptelui) este finalizată printr-o sărbătoare. Ea poate fi numită sărbătoarea *„Învoielii"* („ne învoim până la toamnă", „am învoit oile"), deci este sărbătoarea realizării unor înţelegeri cu semenii. Dar, fără îndoială, Sf. Gheorghe este o sărbătoare a „învoielii" şi cu divinitatea sau sfântul protector al animalelor. Şi cum comunicarea, „învoiala", cu lumea sacră s-a obţinut întotdeauna prin intermediul unui sacrificiu, actul ritual definitoriu al zilei de Sf. Gheorghe este sacrificarea unuia sau a mai multor miei, de preferinţă de culoare albă[26]. Totodată, prescripţii rituale impun ca mielul să fie sănătos, frumos, amintind principala condiţie a săvârşirii unui sacrificiu în *Vechiul Testament*, conform căreia animalul trebuia să fie „fără cusur", „fără racilă", „fără meteahnă"[27].

---

[23] E. Durkheim, *op. cit.*, p. 350

[24] S. Lupaşcu, *Sacrificiu şi Teocraţie*, Iaşi, Edit. Fides, 1997, p. 15.

[25] Ofelia Văduva, *Paşi spre sacru...*, p. 162–168.

[26] M. Mauss a precizat importanţa culorii victimei: neagră – când sacrificiul se adresează divinităţii Pământ, albă – pentru spirite cereşti.

[27] *Vechiul Testament*, Bucureşti, Fundaţia pentru Literatură şi Artă „Regele Carol II", 1938, Numerii, 28 – 3, 11, 31 ş.a.

https://biblioteca-digitala.ro

O altă prescripție rituală pentru asigurarea eficienței actului sacrificial în vederea comunicării cu divinitatea se referă la „purificarea" tuturor participanților printr-o atentă curățire a trupului și hainelor și prin abstinență sexuală (mai ales a celor ce înjunghie mielul) sau prin îndepărtarea femeilor (cu precădere a celor la ciclu, considerate impure) de locul sacrificiului[28].

Scenariul ritual are ca secvență centrală slujba religioasă prin care preotul consacră mielul sacrificat și preparatele alimentare. De obicei, carnea este friptă pe jar, practică ce, din nou, amintește „jertfele arderii de tot", „jertfa arsă pe foc, întru miros de bună mireazmă Domnului"[29]. Conotațiile rituale sunt evidente, totodată, în modul de așezare a mesei – pe pământ – ospăț ritual ce marchează comunicarea participanților între ei, comunicarea cu sfântul căruia îi este destinat sacrificiul, dar poate (în străvechi tipare de gândire) și cu divinitatea – Pământ, Terra Mater[30]. Ritualitatea scenariului este confirmată, în special, de secvența finală în care toate resturile de mâncare și, mai ales, oasele mielului, sunt îngropate pentru a se preîntâmpina „profanarea" lor (totodată, gestul ar putea fi urmarea credinței în necesitatea întoarcerii unei părți din hrana omului spre Pământ care asigură obținerea ei.

O informație de la mijlocul secolului XVIII (prețioasă prin vechimea ei) readuce în atenția noastră obiceiul prezent în ceremonialul de curte caracteristic zilei de Sf. Gheorghe, al oferirii unei ofrande speciale pentru biserică, și anume un miel fript în întregime, în loc de obișnuita colivă, marcă a celorlalte sărbători [31]. Obiceiul a fost reperat în cercetările noastre de teren în colectivități tradiționale din Oltenia și Transilvania, practicat în forme reduse, în sensul dăruirii unei părți a mielului sacrificat în această zi preotului și personalului bisericii – secvență rituală obligatorie în scenariul sărbătorii tradiționale.

Ziua de Sf. Gheorghe concentrează și o multitudine de vechi obiceiuri destinate apărării sănătății oamenilor (scăldatul, spălatul cu rouă, culegerea buruienilor de leac, urzicarea, cântăritul) [32] și a animalelor (afumarea cu tămâie, așezarea de ramuri verzi în diferite locuri ale gospodăriei). În acest context, sacrificiul mielului potențează ritualitatea zilei, justificând perceperea lui ca ofrandă destinată sfântului ocrotitor al sănătății oamenilor și animalelor, creând acea „atmosferă sacrificială" (de care vorbea și R. Caillois) în care „se ivește" sacrul[33] cu eficacitatea sa magică orientată spre

---

[28] Inf. teren, Ofelia Văduva, jud. Gorj. com. Runcu, 1980; jud. Vâlcea, com. Oteșani, sat Cârstănești, 1997.

[29] *Vechiul Testament...*, Leviticul, 1, 1–17, Numerii, 28, 8.

[30] Ofelia Văduva, *Pași spre sacru...*, p. 200.

[31] Dan Simonescu, *Literatura românească de ceremonial. Condica lui Gheorgachi, 1762*, București, Fundația pentru Literatură și Artă „Regele Carol II", 1939, p. 298.

[32] I. A. Candrea, *Iarba fiarelor. Studii de folklor*, București, Cultura Națională, 1928, p. 109.

[33] R. Caillois, *op. cit.*, p. 107 și 109.

https://biblioteca-digitala.ro

binele oamenilor. Solemnitatea rituală a întregului ansamblu ceremonial amplifică sărbătorescul zilei de Sf. Gheorghe, zi care, în genere, evidenţiază comportamentul participativ al ţăranului la actul ritual sacrificial şi, totodată, la bucuria sărbătorii.

Aceleaşi sensuri îndreptate spre sacralitate le atribuim sacrificiului în bine cunoscutul obicei al Căluşarilor. Jocul lor (în cazul special al unui bolnav), destinat antrenării forţelor magice benefice ocrotitoare în lupta cu boala, îşi amplifică potenţele vindecătoare prin sacrificarea unei găini. Gesturile prestabilite într-o succesiune secvenţială concretă (al căror punct culminant este imobilizarea păsării prin cuţitul înfipt în aripi) au rolul de a accentua sensul ritual, conducând spiritul spre sfera sacrului. „Când [căluşarii – n. n.] joacă la un bolnav, se aduce o găină şi o oală cu apă în mijlocul cercului. Vătaful îi înfige un cuţit în aripi şi găina rămâne nemişcată. Când aproape se termină jocul, vătaful se repede, ia gâtul găinii şi dă cu ciomagul în oala cu apă [...]" [34]. În acest fel, în relaţia cu sacrul invocat în ameliorarea sănătăţii celui bolnav, tensiunea ce se creează prin sacrificarea păsării, ofrandă destinată îmbunării divinităţii (în acest caz, reprezentări mitice feminine – Ielele sau Rusaliile), face parte dintr-un scenariu ritual ce plasează jocul căluşarilor sub semnul sacralizant al sacrificiului, asigurându-i eficienţa scontată.

În practici vechi, în locul găinii este sacrificat „un pui de găină neagră, născut cel mult de-o zi şi-o noapte", care trebuie legat cu un fir roşu de toarta unei oale noi de pământ. „Când este al treilea rând de joc, vătaful ia puiul într-o mână şi oala în cealaltă şi când bolnavul sau bolnava se prinde în joc şi joacă de saltă de la pământ, le aruncă în sus cât poate mai tare. Când cad jos, oala se sparge şi puiul rămâne mort" [35].

Regândirea sacrificiului în raport cu sărbătorescul pentru relevarea ideii comune ambelor fenomene – crearea relaţiei sacru–profan – implică reconsiderarea semanticii actului sacrificial în diversele lui forme; deci, pe lângă imolarea unui animal sau ofranda alimentară (formele lui concrete), remarcabile semnificaţii pot fi regăsite în substitutele oferite ca „jertfă", ca „sacrificiu", care contribuie în egală măsură la crearea „atmosferei sacrificiale".

Problema substitutelor sacrificiale este adesea comentată în studii antropologice mai vechi sau mai noi. Sunt celebre paginile în care E. Evans-Pritchard, descriind unele sacrificii primitive, notează practica rituală frecvent întâlnită a înlocuirii unui animal (de exemplu un bou) cu o vegetală (de exemplu un castravete). El subliniază însă necesitatea îndeplinirii aceloraşi gesturi rituale în ambele cazuri: „lorsqu'on sacrifie un concombre ou un autre végétale à la place d'un boeuf, on doit le traiter comme un animal,

[34] Inf. teren, Ofelia Văduva, com. Osica de Sus, jud. Olt, 1994.

[35] T. Pamfile, *Sărbătorile la români*, Bucureşti, Edit. Saeculum, 1997, p. 56.

https://biblioteca-digitala.ro

c'est-à-dire recourir au même type d'immolation et accomplir les mêmes gestes rituels"[36].

Exemplul lui Evans-Pitchard este citat de Lévi-Strauss în *Gândirea sălbatică*, în sprijinul teoretizărilor sale privind deosebirile între sistemul totemismului şi al sacrificiului. El combate convingător ideile promovate de unii istorici ai religiilor privind plasarea originilor sacrificiului în totemism. Antropologul observă, cu această ocazie, că în sacrificiu (spre deosebire de totemism) „principiul fundamental este cel al substituirii: în lipsa lucrului prescris, oricare alt lucru îl poate înlocui, cu condiţia să persiste intenţia, singura care are importanţă [...][37].

În cultura populară românească identificăm numeroase substitute ale sacrificiului, care prin formă plastică, prin simbolică sau doar prin denumire sugerează ideea unui potenţial sacrificiu. Principala metaforă utilizată este cea a *sângelui*, pe care o regăsim în firul roşu şi floarea roşie ce apar în contexte rituale bine definite (despre a căror încărcătură simbolică am scris în lucrări precedente, remarcând evidentele lor conotaţii sacrificiale). Aici vom sublinia doar că în convenţia arbitrară a firului roşu (prezenţă nelipsită în momente „de trecere" – la naştere, nuntă, înmormântare, dar şi în momente de reînnoire a timpului calendaristic) este concentrată o întreagă experienţă spirituală, clădită în timp pe fondul credinţelor în necesitatea actului ritual al sacrificiului pentru reuşita acţiunilor umane. Percepută ca simbol al sângelui rezultat din imolarea unui animal, semnificaţia firului roşu şi credinţa în eficienţa sa terapeutică s-au perpetuat în obiceiurile actuale, rămânând şi astăzi principal element al recuzitei rituale, specifică sărbătorilor importante. Desigur, prezenţa lui în actualitate nu o egalează pe aceea a începutului de secol, când Elena Niculiţă-Voronca putea să scrie despre scenografia secvenţei finale a nunţii tradiţionale: „[...] se leagă colacii de pe masă în cruciş cu mărgean roş şi-i împodobeşte înfigând crenguţe de călină, dar de regulă se leagă în cruce cu ţigae roşă. În şip pun călină şi leagă în cruciş la şip lână roşă, asemenea la pahare; leagă hornul, masa cu roş în cruce, pe casă pun steag roş, prin casă, pe sub podele urzesc cu aţă roşă. La poartă, pe la fereşti leagă roş şi pun buchete de călină. La vornicei pun la băţ roş şi la mână [...]"[38].

În aceeaşi ordine de idei (a metaforei sângelui) putem vorbi despre sensurile sacrificiale ale gestului ritual (practicat adesea şi în cotidian) al vărsării unei mici cantităţi de vin (lichid asimilat sângelui) înainte de a bea, gest ce îşi potenţează ritualitatea în context funerar – vinul vărsat pe mormânt, pe colivă, pe colăcei (mărturii) sau pe „călăvie" (în partea de sud a ţării).

---

[36] L. Scubla, *op. cit.*, p. 138.

[37] Cl. Lévi-Strauss, *Gândirea sălbatică*. Bucureşti, Edit. Ştiinţifică, 1970, p. 389.

[38] Elena Niculiţă-Voronca. *Datinele şi credinţele poporului român*, Bucureşti, Edit. Saeculum, 1998. vol. 2, p. 336.

https://biblioteca-digitala.ro

Nu vom insista aici asupra accentuatelor conotaţii rituale conferite aluatului şi pâinii, care, frântă şi împărţită conform unor prescripţii şi interdicţii precise, este adesea utilizată ca metaforă a unui potenţial sacrificiu. Vom aminti doar mielul din aluat ce se modelează la Paşte sau la Sf. Gheorghe şi care se „împarte" ritual în aceste zile. El este ilustrarea concretă a ideii de substituire a animalului etern destinat sacrificării la sărbătorile de primăvară. Gestul „împărţitului" reia funcţiile „jertfei", ale sacrificiului, pentru captarea bunăvoinţei divine în momente de înnoire, de renovare a timpului calendaristic sau „de trecere" în ciclul familial.

Cu semnificaţii mult amplificate ca substitut sacrificial este modelarea antropomorfă din aluat numită *Păpuşa*, ce apare frecvent în obiceiurile populare de nuntă sau de înmormântare. *Păpuşa miresii* (AIEF, Chestionar AER, Ocupaţii, jud. Braşov, com. Poiana Mărului, sat Şinca Nouă), *Păpuşa naşei* (AIEF, Chestionar AER, Ocupaţii, jud. Covasna, com. Barcani, sat Lădăuţi), *Păpuşa de chemare* (AIEF, Chestionar AER, Ocupaţii, jud. Mureş, com. Glodeni, sat Moişa) – modelări care, frânte şi mâncate ritual ca substitute sacrificiale, refac simbolic schema sacrificiului concret (poate a unor de mult uitate sacrificii umane). Utilizate ca ofrande mediatoare în comunicarea omului cu sacrul, ele concentrează valenţe rituale care, adăugate gestului ritual al „împărţitului", contribuie la recompunerea actului sacrificial. Dincolo de aceasta, modelările au marcate valenţe festive, contribuind la crearea sărbătorescului în contextul nunţii tradiţionale, amplificând, prin prezenţa şi semnificaţiile lor, nota ceremonial-festivă a scenariului.

În unele zone din Transilvania, „...în fiecare copârşeu se pune pe lângă alte obiecte diferite de care poate avea mortul nevoie în lumea cealaltă, se pune şi câte o păpuşe, pentru ca cel mort să aibă de lucru cu păpuşa, să se joace cu ea şi să nu se întoarcă ca strigoi la cei ce au rămas în viaţă"[39]. Posibilă reminiscenţă a unor străvechi practici sacrificiale, *păpuşa* regăsită şi sub forma modelărilor din aluat pentru pomul de înmormântare (AIEF, Chestionar AER, Ocupaţii, jud. Bacău, com. Oituz) sau pentru „împărţit" (AIEF, Chestionar AER, Ocupaţii, jud. Dâmboviţa, com. Vârfuri) concentrează aceeaşi simbolică sacrificială ca şi modelările ce poartă numele de *cap, căpeţel* – comune în partea de sud a ţării în ritualul de înmormântare. Denumirea acestor colaci este, poate, o amintire a unor imemoriale sacrificii umane, pe care le comentează J. G. Frazer sau M. Eliade (ne referim, cu precădere, la legendele antice în care erau tăiate „capetele" celor ce rămâneau în urmă la muncile câmpului). Aceeaşi sferă interpretativă include legenda

[39] Maria Bocşe, *Veşmântul – punte şi dar de pomenire în riturile funerare româneşti din Transilvania*, în vol. *Istorie şi tradiţie în spaţiul românesc*, Sibiu, S. C. Tipotrib S. R. L., 1997, p. 97.

https://biblioteca-digitala.ro

creştină despre tăierea capului Sfântului Ioan Botezătorul, numită şi Sf. Ioan, tăierea capului, Sf. Ioan, cap tăiat, Sf. Ioan taie capul pe varză etc. (denumirea din urmă fiind legată de credinţa că Sfântului i s-a tăiat capul „cum se hăcuie sau se toacă varza"). De aceea, „în această zi nu este bine să se mănânce fructe rotunde, cari seamănă cu un cap, precum: merele, perele, nucile... prune... struguri negri" [40].

Legătura ce o identificăm în imaginarul popular între capul uman şi fructul rotund (mai des mărul) poate explica simbolica bogată a acestuia şi prezenţa lui în numeroase obiceiuri ca metaforă a sacrificiului. Ofrandă obligatorie la anumite sărbători – Sf. Petru, Sf. Ilie – mărul (fructul) este oferit întreg sau tăiat felii – poame [41]. „În această zi [Sf. Petru, n. n.] se împărţesc mere, adecă se dau de pomană. Nici o femeie nu trebuie să mănânce mere până în această zi, fără a face un mare păcat, fără a supăra pe morţi", spune T. Pamfile, iar, mai departe: „Este credinţă aproape pretutindeni că la Sf. Ilie vin morţii pe la casele lor şi mai ales copiii pe la căminurile pământeşti. Femeile cheamă atunci copii străini de prin sat şi, adunându-i sub un măr nescuturat încă... îl scutură pentru întâiaşi dată, ca să culeagă copiii mere, iar morţii să se veselească" [42].

Am regăsit practica oferirii mărului – ofrandă în numeroase sate, uneori extinsă şi la alte sărbători (Sf. Maria, Sf. Dumitru, Drăgaică), lipsită însă, adeseori, de încărcătura rituală a obiceiului tradiţional. Reluarea gestului, astăzi, pare destinată doar marcării sărbătorii, dar o cercetare atentă relevă reminiscenţe ale unor vechi credinţe, active încă mental, privind eficienţa substitutelor sacrificiale (între care mărul ocupă un loc important) pentru facilitarea comunicării cu invizibilul divin sau cu morţii. Deşi haina rituală s-a simplificat în actualitate, practicile sărbătoreşti ce fac parte din câmpul semantic al sacrificiului şi care vizează asigurarea legăturilor spirituale cu puterea divină sau cu strămoşii continuă să supravieţuiască în speranţa apropierii de sacru.

„Sărbătoarea este adesea socotită drept întronarea însăşi a sacrului" [43], iar sacrificiul nu este, în fond, altceva, în sensul etimologic al cuvântului, decât „producerea" sacrului (din latinul *sacru* şi *facere*). Unite prin această legătură de fond, *sărbătoarea* şi *sacrificiul* sunt fenomene ce se completează structural şi funcţional, îşi împletesc sensurile şi îşi confundă adeseori semnificaţiile. Studierea acestei interdependenţe dezvăluie tainice faţete interpretative ale culturii populare, ce pot fi omise într-o abordare unilaterală.

---

[40] T. Pamfile, *Sărbătorile la români*, Bucureşti, Edit. Saeculum, 1997, p. 166, 167.
[41] Inf. teren, Ofelia Văduva, com. Lupşanu, jud. Călăraşi, 1995.
[42] T. Pamfile, *op. cit.*, p. 100, 131.
[43] R. Caillois, *op. cit.*, p. 109.

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

EXERCIŢII DE INIŢIERE: DESCÂNTATUL (I)

FLORICA ELENA LORINŢ şi RADU RĂUTU

Descântatul ne introduce în acel spaţiu pe care-l numim „magic". Chiar dacă nu putem justifica eticheta şi nu realizăm o analiză a conţinutului conceptului care să ne mulţumească, sesizăm faptul că în abordarea „magicului" ne situăm într-un plan unde incidenţa dintre obiectul de studiu şi cercetător se comportă ca un pendul, acoperind un imens spectru de cognitivitate culturală, modalităţi de comunicare, efort de obiectivizare, realitate inexorabilă de subiectivism. Un registru în care condiţia umană, universal subiectivă, îşi caută şi îşi defineşte magistral legitimitatea. Este unul dintre farmecele descântatului, deopotrivă exercitat asupra fiecărui participant, beneficiarul direct al actului incantatoriu, descântătorul sau agentul observator, cercetătorul nostru.

Ar fi greu, poate chiar imposibil, de imaginat un loc mai privilegiat de întâlnire între individ (om) şi necesitatea esenţială de simbolizare cu accent constant asupra statutului de „persoană", acut conştientizat, ca realitate unică, de neînlocuit. Suntem obişnuiţi să credem că descântatul este oarecum sinonim cu evaziunea. Actul incantatoriu ar produce stări modificate de conştiinţă, atingând nivele ocultate în care imaginarul colectiv sau arhetipal devine predominant, individul fiind agent receptor, prin urmare maniabil, în contextul produs de tehnicile magice.

Actul incantatoriu, cu gestica sa, formulele orale care îl însoţesc, recuzita este înscris în memoria culturală a unui grup uman. El nu poate fi extras din această permanentă semnficare a „tot ceea ce este" şi care reprezintă crearea însăşi a culturii. Conţinutul concret al actului magic care este descântatul nu are cum să fie neutralizat. El nu poate fi golit de încărcătura simbolic-cognitivă pe care i-o garantează globalitatea memoriei culturale, caracterul holografic al acesteia. Identitatea aceasta culturală a individului nu anihilează însă statutul ontic al persoanei, nu prejudiciază iremediabil conştientizarea lui, fie şi prin simplul motiv că impactul simbolului asupra spiritului uman este în acelaşi timp imploziv şi radiant. Prezenţa mesajului-simbol suscită simbolizare instantanee, situaţie care poate fi asemănătoare mai cu seamă dacă ne referim la membrii aceleaşi comunităţi, dar care nu

R[illegible]. Com. 44, nr. 1, p. 59-65, Bucureşti, 1999

https://biblioteca-digitala.ro

poate fi niciodată identică. Tocmai această variabilitate infinită, imposibil de explorat în toată profunzimea ei, sugerează sau impune, în forme proprii unei culturi, necesitatea formulării unor epistemologii specifice, instituirea unor procedee de inițiere care, dincolo de o proliferare ce se refuză oricărei tentative de repertoriere sau de clasificare, atestă asumarea unui mod „cultural" de a cunoaște, unui fel de a fi, în cele din urmă re-cunoașterea caracterului conștient al creării culturii.

Descântatul și descântecul, privite ca obiect de studiu, ne vor permite o incursiune în universul tradițional al satului românesc, în condiții favorabile, dacă le vom integra în patrimoniul spiritual rural luat în ansamblul său. Ele ne vor indica, fără să le epuizeze, câteva direcții ale unei epistemologii implicite. În același timp însă, actul incantatoriu și textul respectiv vor rămâne, în demersul nostru de cercetare, puncte de referință vulnerabile, locuri serios afectate de un proces de dezintegrare a unui sistem coerent, operațional, nu mecanic, ci profund creativ, de a gândi viața, lumea, de a le conferi sens și noblețe. Reconstituirea prin studiere științifică a descântatului, a descântecului, în ciuda limitelor inerente, este și ea un modest exercițiu de inițiere, în care cercetătorul se investește cu funcția de oficiant; el invocă, de fapt, o realitate prinsă în texte, în cuvânt, în semnificații a căror autenticitate, prin chiar intervenția proprie, nu o poate garanta. Cercetătorul cumulează roluri, cu mai mult sau mai puțin talent, uneori cu vocație, totdeauna în imposibilitate de a se dezice total de vreunul din ele, afară de cazul în care ar trișa față de sine în primul rând, căci, la urma urmei, el este și beneficiarul principal al exercițiului de inițiere.

Cercetarea de teren, pentru mulți dintre noi, atunci când ne-am încumetat să vedem „ce și cum" sau chiar și „de ce" în legătură cu descântatul și descântecele, s-a transformat în participare propriu-zisă. Descântătorii ne-au „descântat", „dezlegat", „lecuit" etc. tocmai pentru a ne ajuta să înțelegem mai adânc, mai adevărat, adică să încercăm să fim partener autentic, valabil. Poate că atare situații, trăite de-adevăratelea, ne sunt utile și în încercările pe care le numim științifice și de care, în universul nostru magic, avem o nevoie „obiectivă". Ce ar fi această nevoie? Adeziunea la formularea activă a unei epistemologii, care să ne permită obținerea statutului de membru al unei comunități cultural-cognitive, desigur.

Revenind la experiența descântatului și a descântecului „suferite" pe propria piele, chiar și reconstituite, atunci când „scriem" cercetarea și rezultatele ei, putem sesiza valoarea pedagogică a cererii descântătorilor noștri, de a juca rolul dublu de cercetător și solicitant. Circumstanța aceea „mimată" era și ea una reală, avea loc, nu era închipuire. Prin ce constituente intrinsece ne era oare semnalată prezența a două moduri diferite de a încerca să cunoaștem, de a acumula date, de a le organiza, a le interpreta și repropune

https://biblioteca-digitala.ro

în vederea unei posibile comunicări operaţionale? Convenţia realizată privind momentul „magic", descântatul, rostirea descântecului era acceptată de ambele părţi, numai că fiecare cap al punţii, făcând o comparaţie, era, rămânea fixat într-un peisaj, „altul". Alteritate rezultată nu numai din diferenţa ca persoană a fiecărui actant, ci şi din conţinutul mereu activ al câmpului cultural-cognitiv al partenerilor. Convenţia stabilită elimina o confruntare de moduri de semnificare fără să poată asigura o armonizare, o complementaritate a acestora. Apartenenţa, fie şi relativ îndepărtată a cercetătorului devenit solicitant-beneficiar, la comunitatea respectivă, etnică, religioasă etc. permitea, desigur, o ucenicie mai blândă în ale magiei, îndreptând mintea şi ochii celui „descântat" înspre necesitatea cunoaşterii de sine. Că această cunoaştere de sine ne investeşte cu un statut cam hibrid – este vorba în continuare despre cercetătorul descântatului – nu trebuie să ne mire, nici să ne întristeze. Avem mereu la îndemână două excelente instrumente de orientare, raţiunea şi intuiţia, deopotrivă necesare şi importante în exerciţiul de iniţiere pe care-l întreprindem. Cea dintâi ni se pare cea mai familiară, cea de a doua, mai misterioasă, oarecum mai atrăgătoare, fascinantă. Ea este, poate, mai apropiată de omul care am putea, am fi putut fi. Este mai „magică".

În expresiile lor tradiţionale, descântatul şi descântecul au cunoscut o răspândire generală în mediul rural românesc, au avut o frecvenţă susţinută, au prezentat trăsături comune, confirmând, în modalităţi proprii, omogenitatea, unitatea culturii noastre populare. Descântecele a căror intenţionalitate vizează situaţii majore, integrarea într-un destin favorabil, anularea unor efecte negative sau nocive, păstrează, cu o pondere considerabilă, dacă nu chiar predominantă în economia textului şi a intervenţiei incantatorii, elemente majore ale unui fond arhaic. Arhaicul din descântec nu este ilustrat numai de prezenţa unor figuri importante din panteonul popular, cum ar fi ursitoarele sub nenumăratele denumiri sau feţe pe care aceste „doamne" le pot împrumuta. Desigur, pot fi făcute comparaţii, pot fi căutate legături de înrudire, influenţe etc. tocmai plecând de la atare personaje. În cazul descântatului însă, şi al descântecului mai ales, textul fiind de multe ori mai bine conservat şi mai stabil în structurile sale, o altă componentă se impune atenţiei noastre. Desfăşurarea evenimenţială pe care ne-o propune textul nu este simplă narare, nu are cum să fie, descântecul având şi el însuşi valoarea, însuşirea unui moment-loc de actualizare faptică a unei realităţi virtuale captată în cotidian, în registrul realităţii concrete, trăite. Arhaicul nu este de fapt ilustrat, ci asumat, am putea spune, încarnat de cei care sunt actanţii actului incantatoriu. Componenta menţionată este una esenţială, chiar dacă inefabilă. Ea se sustrage unei abordări directe, unei analize minuţioase, am fi tentaţi să o vedem ca un fel de „proxima magis".

https://biblioteca-digitala.ro

Altfel spus, textul incantatoriu, atunci când conservă arhaicul și-l învelește, măiestru, într-o simultaneitate de semnificări aparent în succesiune evenimențială, se comportă ca un mit. Ne referim la categoriile de descântece menționate mai sus, și nu la orice formulă incantatorie. Prin revelarea unor adevăruri cultural formulate, acceptate ca atare, mai lesne sau mai dificil de pătruns, menite să explice originea universului, a vieții, fondarea culturii (sau a civilizației), să stabilească sau să instituie exemplaritatea sacră – istorică a grupului respectiv, mitul este o creație și un instrument de care nici o societate nu s-a privat.

Descântecul nu operează, textual, cu aceeași amploare, nici gestica descântatului nu cunoaște solemnitatea unor rituri sau ceremonialuri aparținând ciclurilor calendaristice, de existență etc. Comportamentul descântecului poate fi comparat cu cel al mitului în temeiul intensității, concentrării de semnificări prin simbolizare „sumară", procedeu pe care numai un demers de inițiere îl instituie și îl justifică. Este aproape imposibil pentru noi să „culegem" azi în satul românesc mituri. Le vom găsi de acum incluse în culegeri de legende, sau, pe teren, în formulări trunchiate și prea puțin ilustrative pentru concepția specifică a comunității privind „totul" sau părțile acestuia. Cu alte cuvinte, nu mai avem mituri vii, care să ghideze în explorarea epistemologiilor populare cu șansa de a le regăsi coerente, chiar dacă nu foarte dezvoltate. Putem totuși întreprinde un alt exercițiu, nu mai puțin inițiatic pentru noi, și anume studiul simultan al unor texte de descântece și al unor creații orale ceremoniale, de exemplu cele din ciclul funerar. Nici în unele, nici în celelalte nu vom regăsi mituri, nici nu le vom căuta. Ele țin, poate, de dimensiuni ale unei memorii culturale, ale unei cognitivități existențiale și, de ce nu, spirituale, de care noi, „actualii", nu mai dispunem. Nimic nu ne oprește să deschidem aici o paranteză. În cercetarea de teren, bine consemnată de altfel, regăsim mereu afirmația celor solicitați să ne povestească despre ei și ale lumii, că „lumea nu mai este ce a fost". Că „lumea s-a spurcat" etc. Este, în această formulare, exprimarea unei conștientizări a desacralizării culturii, a îndepărtării felului de a vedea viața, de a fi, nu numai de un cadru tradițional, ci chiar de esența universului manifest și a tuturor formelor de viață. Țăranul nostru mai are o vorbă care s-ar potrivi în această circumstanță, anume că „atunci când Dumnezeu vrea să-l bată pe om, îi ia mințile".

Ruperea de esență, de sacru sau de divinitate este înregistrată, prin urmare, ca o slăbire a puterii de judecată a omului. Acel „văzut cu ochii minții" nu mai lucrează. Or, mitul tocmai acest fapt îl realiza, conjugarea văzului întreit, cel cu ochii minții, cu ochii inimii, cu ochii sufletului. Dacă ne oprim asupra celui dintâi, nu vom constata o condiție de superioritate pe care ar avea-o în raport cu celelalte două feluri de a vedea, sau mai bine zis,

https://biblioteca-digitala.ro

putințe. Totuși, în ordinea de enumerare, este un semnal de atenție, un memento. Locul, rolul rațiunii sau, altfel spus, caracterul conștient al actului cultural. Dacă nu mai avem mituri vii nu înseamnă că stăm mai bine cu marile ceremonialuri, al căror rost inițiatic este evident. Mai rezistent pare să fi fost descântecul, cel puțin în mediul nostru rural, de care ne și ocupăm în cazul de față. Incantația magică, chiar atunci când este acompaniată de o gestică ce-i corespunde semantic, nu este totuși un substitut al mitului sau al unei gândiri, trăiri creatoare de mituri. După cum descântecul nu poate înlocui nici marile ceremonialuri și textele spuse sau cântate în cadrul acestora.

Ar fi interesant de studiat, în ansamblul său, procesul de dispariție a „obiceiurilor vechi", de văzut dacă această pierdere este o discontinuitate a tradiției și, în consecință, o întrerupere a memoriei culturale, reprezentativă pentru o identitate etnică. Nu mai puțin interesant ar fi de studiat modalitățile de înnodare a tradiției, atât în mediul rural, cel legitim, dacă îl putem numai numi astfel, cât și intervențiile venind din afara acestui mediu. Ar fi multe modalități pe care le-am putea reuni sub aceeași intenție, cel puțin la prima vedere: „Cântarea României" la noi, cu tot ce a inclus această denaturare a patrimoniului nostru popular de creație; apoi, în alte părți ale lumii, folclorizarea specificului etnic al unor comunități de imigranți. Avem chiar, în țările Europei Occidentale, un curent de reinventare a tradiției. Tot atâtea exerciții de inițiere în asistarea dispariției folclorului autentic. Revenind la descântec, cel al satelor noastre, îl putem vedea încă drept un document, un martor târziu al unui univers cultural cognitiv pe care nu-l putem recupera. Putem însă să ne întrebăm prin ce fel de exerciții de inițiere, de semnificare, vom reuși să nu ne depărtăm de această identitate profundă, să nu ieșim din ea, devenind străini nouă înșine. Implicit și lumii, celorlalți oameni.

Descântatul și descântecul s-au mutat de la sat la oraș. În calitatea lor de documente, ele merită să fie cercetate în noua situație locativă. Într-un studiu comparativ, luând ca exemple câteva texte și gestica lor, tocmai din categoria pe care am considerat-o mai ilustrativă, mai reprezentativă pentru o mentalitate tradițională. Că mentalitatea este un sistem filozofic implicit, cu propriile formulări epistemologice, nu este un secret pentru cercetătorul științific preocupat de „om". Descântatul și descântecul ne vor informa, surprinse în noul lor habitat cultural, în ce mod condiția umană se autodefinește, cum își susține legitimitatea ca individ, ca persoană, ce expresie, ce chip dă acestei conștiințe de sine. Acestea sunt, am spune, ipotezele de lucru pentru un studiu de acest tip. Satul românesc tradițional nu a situat niciodată descântatul și descântecul într-un plan major, în raport cu ansamblul comunității. Prezența descântătorilor nu făcea parte din structurile, am spune, obligatorii ale vieții sociale, menite să garanteze desfășurarea normală a activității practice, spirituale etc. Existau sate cu vrăjitori, descântători, după

https://biblioteca-digitala.ro

cum existau și din acelea în care astfel de practicanți ai tradiției nu se aflau, iar oamenii se adresau unor „specialiști" din alte așezări apropiate sau mai îndepărtate.

Descântătorul, oricare ar fi fost aspectele predominante ale repertoriului său magic, nu acționa niciodată ca atare, adică în calitate de vrăjitor, în numele satului, sau pentru beneficiul general al locuitorilor acestuia. El nu era solicitat în această calitate în nici unul dintre marile cicluri ceremoniale cu caracter general, manifestări în care toți sătenii luau parte. Nu era chemat nici pentru executarea unor rituri legate de integrarea în grupurile de vârstă sau de sex. Nu-și avea locul, ca agent operațional, în ceremoniile ample sau mai reduse ale pragurilor de existență, naștere, căsătorie, moarte, pomeniri etc. Repertoriul vrăjitoresc de la noi, ne referim în continuare la cel al satului tradițional, își are originea în patrimoniul spiritual arhaic, activ și general prin răspândirea sa. Nu trebuie totuși să vedem în acest repertoriu magic, „specializat", o sinteză a patrimoniului moștenit și mereu activ, ci mai curând o preluare parțială, perpetuă prin text și gestică, de către acești „profesioniști ai unei tradiții", care sunt descântătorii. În unele cazuri, nu puține, personalitatea descântătorului influențează considerabil atât conținutul, cât și forma practicilor magice. Nu este însă mai puțin adevărat că sursa de inspirație și validarea repertoriului vrăjitoresc continuă să fie practica magică așa cum a fost și este prezentă în comunitate.

Dacă examinăm repertoriul specializat al descântătorilor sătești, concentrându-ne asupra acelor intervenții care relevă semnificări majore, concentrate asupra integrării favorabile a omului în lume, în destin, vom vedea că oricare dintre aceste acte, în expresii ample sau mai modeste, sunt efectuate și de către ceilalți membri ai grupului social. Cu alte cuvinte, fără să fie recunoscuți ca descântători, cei care cunosc aceste practici le și pun în aplicare. În familie, potrivit momentului de vârstă, de condiție existențială etc. Practici de ghicit, de vindecare, de dezlegare, de dragoste, de căsătorie, de ursită, toate pot fi regăsite în repertoriul magic colectiv, efectuate de alți actanți, și nu de către vrăjitori. Într-un anume fel, practica, repertoriul specializat pare să fie mai curând o modalitate reductivă în raport cu patrimoniul colectiv, nu numai prin cantitatea actelor, ci chiar prin potențialul de semnificare a unei spiritualități specifice. Oricare ar fi valoarea recunoscută de către comunitate a unei personalități, a unui descântător, în rolul acestuia de actant el (ea) nu mai poate fi acel „homo magus" sub a cărui privire, pentru fiecare, lumea își alcătuia chip nou, unic, la a cărui invocare un univers întreg răspundea infinit și profund semnificativ. Aparent paradoxal, descântătorul timpurilor noastre își asumă un statut precar, tocmai prin exercitarea magiei, prin opțiune personală, pe care a făcut-o nu neapărat pentru avantaje materiale, ci din interes, din atracție față de descântat.

https://biblioteca-digitala.ro

Extinderea ariei de influență a unor descântători dincolo de sat, până în centre orășenești învecinate sau mai îndepărtate, se realizează prin intermediari, prin „auzite", prin atestarea anumitor intervenții cu rezultate certe, „dovedite". Extrapolarea aceasta a actului incantatoriu, de cele mai multe ori total privat de text, exprimă o mutație a însuși caracterului tradițional al descântatului. Se recurge la o formă mecanizată de intervenție, în care relația directă, agent incantator–receptor participant este suprimată. Ceea ce are acum efect „magic" sunt obiectele sau substanțele utilizate și trimise, expediate de vrăjitor: apă, ierburi etc. Putem intui în aceste modalități, devenite azi curente, influența unei concepții materialiste sau, dacă vrem, „naturaliste" despre lumea în care ne aflăm, despre locul nostru, al omului în întregime. Descântatul și, o dată cu el, descântecul, nu mai sunt exerciții de inițiere, ci metode de interacțiune bazate pe instrumente „precise". Potențialul de simbolizare, cu uriașa lui capacitate de implozie, de radiere, de creare mutuală de semnificații este abolit? Simbolurile, în noua formulă, devin simple semne sau mesage, iar situația incantatorie, acel moment-loc uimitor, aduce tot mai mult a secvență sur-realistă între două monologuri paralele? Partenerii sunt de acum indivizi cu identități atât de îndepărtate cultural încât descântatul este o simplă soluție practică? O anulare a magiei este oare posibilă într-o circumstanță ce se vrea magică? Ce de interogări fără răspuns!

Să părăsim, pentru un răstimp, contextul explorat până aici. Considerațiile de la începutul acestui studiu, privind magicul, descântatul și descântecul în interiorul acestei experiențe cognitiv-culturale cu referire la mediul rural românesc tradițional; apoi, relația dintre cercetătorul științific și partenerii lui de informare; cazul în care cercetătorul este beneficiar al actului magic, într-o condiție simulată; raportul dintre agentul descântător și comunitate, cel dintre repertoriul specializat și patrimoniul colectiv; în fine, procesul de extindere ce-l putem sesiza, deplasarea actului magic dinspre mediul rural către cel citadin, agentul incantator rămânând descântătorul de la sat. Într-o a doua parte a studiului nostru vom încerca să ne aventurăm în câmpul magiei citadine actuale. Fără să abandonăm însă o comparație a acesteia cu descântatul și descântecul tradițional. Fără să ne imaginăm că vom găsi răspunsuri pe deplin satisfăcătoare, doar cu intenția de a semnala unele modalități pe care, cine știe, le vom privi într-o bună zi ca făcând parte dintr-un fel de magie.

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

MITURILE POPULARE ÎN SOCIETATEA ROMÂNEASCĂ CONTEMPORANĂ

CONSTANTIN ERETESCU

Ne propunem să discutăm în comunicarea de faţă unele aspecte ale existenţei miturilor în societatea românească contemporană. Avem în vedere miturile populare şi, prioritar, comunităţile ţărăneşti ca mediu în care acestea subzistă.

Studiul pe care l-am întreprins asupra fenomenului ne-a relevat existenţa câtorva situaţii fundamentale, şi anume: *perpetuarea miturilor*, *ocultarea miturilor*, *abandonarea miturilor*. Ne vom referi, pe scurt, la fiecare dintre situaţiile enumerate.

I. Prin *perpetuarea miturilor* înţelegem:

a) transmiterea într-o formă fidelă, conform modelului tradiţional, a unui text cu conţinut mitic (de exemplu, circulaţia legendelor despre *Zmei* în comunităţile ţărăneşti din Ţara Loviştei, a legendelor despre *Moroi* şi *Strigoi* în Oltenia, a legendelor despre *Vâlva Minei* în Munţii Apuseni etc.);

b) conservarea unor rituri legate de credinţa în existenţa unor fiinţe mitologice (de exemplu, riturile legate de interdicţia de a spăla, toarce, coase sau, în general, de a face munci gospodăreşti în seara zilei de marţi, în legătură cu acţiunea pedepsitoare a fiinţei supranaturale *Marţolea*, riturile care se săvârşesc în Oltenia la naşterea unui copil şi care vizează asigurarea unei meniri bune din partea *Ursitoarelor* etc.);

c) conservarea relaţiei text folcloric–rit într-o serie de ceremonialuri care au, prin normă, acest tip de sincretism (de exemplu, performarea – în zona Olteniei – a cântecului ceremonial de *Zori* la fereastra mortului în zilele care premerg înmormântarea; performarea – în zona centrală a Transilvaniei – a cântecului ceremonial *Dealu Mohului*, vizând asigurarea unui an agricol îmbelşugat etc.).

Ipostazele enumerate nu sunt echivalente. În condiţiile în care literatura etnologică a validat drept condiţie optimă de manifestare a mitului existenţa unei relaţii text–rit, decurge că situaţia *c* exprimă o formă de manifestare mai cuprinzătoare şi mai durabilă a mitului decât situaţiile *a* şi *b*.

REF, tom. 44, nr. 1, p. 67–72. Bucureşti, 1999

https://biblioteca-digitala.ro

La rândul lor, între situațiile *a* și *b* pot fi semnalate numeroase și importante deosebiri:

1) Perpetuarea circulației unor texte folclorice referitoare la ființe supranaturale nu transformă, în mod necesar, textele respective în mituri. Mitul este simultan text și context. Performarea într-un context laic a unui discurs cu semnificații mitice face ca respectivul discurs să fie receptat exclusiv ca discurs literar, iar nu mitic. Dimpotrivă, performarea aceluiași discurs într-un context în care indivizii aderă comportamental sau existențial la conținutul discursului, îl cunosc și îl asumă, transformă discursul respectiv într-un mit.

Transmiterea textelor folclorice cu conținut mitic nu este, așadar, suficientă în sine; pentru a fi mit, un text trebuie să circule în sfera discursurilor sacre.

2) Riturile care însoțesc existența mitică a unor ființe supranaturale nu sunt numai extrem de variate din punct de vedere zonal. Ele nu sunt îndeplinite numai cu grade diferite de rigoare. Aceste rituri aparțin, de asemenea, unor straturi istorice diferite. Este unanim acceptat astăzi faptul că o comunitate care se ghidează după comandamente mitice îndeplinește în mod exemplar toate practicile rituale pentru ca, pe această cale, să-și asigure protecția față de acțiunea malefică a ființelor supranaturale. (Un ceremonial funebru, executat cu omiterea unor momente rituale, îl poate transforma pe mort în strigoi; în această calitate el poate omorî membri ai familiei, vite, membri ai colectivității în ansamblu. Executarea cămășii ciumei după alte norme decât cele tradiționale poate abate molima asupra satului etc.) În raport cu acest model comportamental, negocierea relației dintre ființa mitologică și individ apare ca un procedeu structural diferit, recent sub aspect istoric. El evocă momentul în care se instaurează relații de tip nou între om și ființele mitice. Pentru a da un singur exemplu, vom cita o variantă a legendei despre *Joimărița*, în care se menționează că femeile pregătesc un colac care este oferit drept ofrandă ființei supranaturale. În schimbul darului, femeile care au încălcat în cursul anului interdicțiile legate de torsul cânepei sunt iertate. Ofranda capătă astfel valoarea unui mediator între spiritul justițiar reprezentat de ființa mitologică și individul care a încălcat o normă comportamentală. Asigurarea protecției prin mijlocirea ofrandei surprinde stadiul în care o relație strictă este înlocuită printr-o relație negociabilă. Ea exprimă un moment în procesul îndelungat de desacralizare al mitului.

Am încercat să punem în evidență observația că, deși susținem că prezervarea unor rituri legate de ființe mitologice este o formă de perpetuare a miturilor (b), numeroase rituri aparțin unor epoci istorice diferite, unele dintre ele de dată recentă.

https://biblioteca-digitala.ro

II. Fenomenul *ocultării miturilor* [1] impune introducerea conceptului de mit al lumii moderne. Conceptul, elaborat de antropologia culturală modernă, impune câteva prealabile precizări. În accepţia acestor sociologi şi filozofi ai culturii, prin mit se înţelege o idee accesibilă unui număr relativ mare de indivizi şi a cărei împlinire istorică este proiectată într-un viitor mai mult sau mai puţin îndepărtat. Un număr de asemenea mituri decurg din dezideratele sau aspiraţiile unor grupuri de indivizi, din modelele culturale aflate la modă la un moment dat etc. În legătură cu ele se dezvoltă un număr de atitudini standardizate, ajungându-se aproape la o ritologie. Prin „lume modernă" se înţelege, îndeobşte, societatea occidentală contemporană, o societate de tip urban, laicizată şi tehnicizată, modelată după tipare culturale oficiale. O întreagă literatură, aplicativă şi teoretică, a fost elaborată pornindu-se de la investigaţia sociologică a miturilor societăţii industrializate.

Fără să încercăm o sistematizare a problematicii acestui domeniu care ne interesează doar tangenţial, vom observa că în vreme ce pentru cercetători ca Roland Barthes [2] problema fundamentală de investigat este identificarea miturilor societăţii franceze contemporane (miturile burghezului mijlociu, miturile generaţiei tinere), pentru Enrico Costelli [3], Gilbert Simondon [4] sau Alfred Sauvy [5], problemele prioritare sunt cele teoretice sau interrelaţia tehnică–mitologie. Urmând modele mai vechi (de exemplu, L. Schmidt, care a inventariat elemente păgâne în riturile agrare practicate în secolul al XX-lea în Europa Centrală), Alfred Sauvy identifică, în afara miturilor specifice unei epoci istorice determinate, un număr de mituri universale (mitul vârstei de aur, al bunului timp apus, al veşnicei întoarceri, mitul abundenţei etc.), care au străbătut vremurile şi mediile, remodelându-le permanent, dar exprimând, în fapt, un acelaşi model arhetipal.

Prin *ocultarea miturilor populare* înţelegem refacerea în forme moderne a modelelor arhetipale ale mitului. Într-un studiu consacrat acestei probleme, M. Eliade [6] observă că „O analiză adecvată a mitologiei difuze a omului modern ar cere volume, căci, laicizate, degradate, camuflate, miturile şi imaginile mitice se reîntâlnesc pretutindeni; nu trebuie decât să le recunoşti". Şi, de asemenea: „Este evident că anumite sărbători, profane în

---

[1] Menţionăm că am preferat termenul *ocultare* în locul lui *camuflare*, folosit de Mircea Eliade, într-un studiu publicat în anii imediat următori celui de al doilea război mondial (vezi *Les mythes du monde moderne*, 1953, republicat în *Mythes, rêves et mystères*, Gallimard, Collection Idées, 1957, p. 21–39).

[2] *Mythologies*, Paris, 1958.

[3] *Demitizzazione e morale*, în *Archivio di Filosofia*, Padova, 1965.

[4] *Du mode d'existence des objets technique*, Paris, 1958.

[5] *Mythologie de notre temps*, Paris, Payot, 1965.

[6] *Op. cit.*, p. 33.

https://biblioteca-digitala.ro

aparență, ale lumii moderne, păstrează încă structura și funcțiunea lor mitică; bucuriile Anului Nou sau sărbătorile care urmează nașterii unui copil, construcția unei case sau chiar instalarea într-un nou apartament, trădează necesitatea obscur resimțită a unui *reînceput absolut*, a unui *incipit vita nova*, adică a unei regenerări totale"[7].

În societatea românească contemporană, mai ales în mediul urban, dar nu numai în acesta, poate fi surprins procesul de geneză a unor mituri în accepția antropologiei culturale. Probabil că în societatea noastră se poate vorbi în acest moment despre existența unor mituri ale apetenței (de exemplu, mitul stelei de televiziune, al Daciei 1300, al vilei pe Valea Prahovei și, probabil, a altor mituri încă).

Paralel cu acest proces de geneză a unor mituri, datorat unor condiții socioculturale determinate, se poate vorbi, de asemenea, de remodelarea miturilor populare, de o actualizare a tiparelor structurale ale acestora. Multe dintre modelele structurale ale miturilor (de exemplu, opoziția binară, ireconciliabilă, dintre doi agenți, unul malefic și celălalt benefic) se pretează la refaceri și actualizări permanente. Pe această cale se menține, ocultată în contemporaneitate, una dintre structurile arhetipice ale mitului.

Pentru a da un singur exemplu, vom aminti că structura mitului cosmogonic, așa cum este el atestat în mitologia românească, dar și a altor numeroase popoare de pe toate continentele, poate fi regăsit în structura basmului, a western-ului, a romanului polițist, a serialului de aventuri etc. În forme deghizate, mitul însoțește existența profană a omului contemporan. Organizând, în tipare stabile și recognoscibile, o realitate mereu schimbătoare, omul modern își asigură, în fapt, un număr de reflexe condiționate la nivelul existenței sale culturale și, pe această cale, un mediu ambiant protector.

Este, probabil, paradoxală constatarea că fenomenul apariției unor mituri să fie inclus într-un paragraf consacrat ocultării miturilor; totuși, paradoxul este doar aparent, dacă avem în vedere faptul că perspectiva de studiu o reprezintă miturile populare.

În sfârșit, considerăm potrivit să observăm că ceea ce este specific societății românești, spre deosebire de societățile de tip occidental, este coexistența unui sistem mitic tradițional alături de apariția și proliferarea unor mituri moderne.

III. Prin *abandonarea miturilor* înțelegem renunțarea definitivă la sistemul de credințe, practici rituale, ceremonii, la ansamblul de texte folclorice cu substanță mitologică, la întregul sistem de comportamente și acțiuni pe care le implică cultura mitologică moștenită.

[7] *Ibidem*, p. 27.

https://biblioteca-digitala.ro

Abandonarea miturilor este precedată de procesul de desacralizare a acestora. Îndeobşte, atunci când se discută despre desacralizarea textelor şi a ceremonialurilor, se are în vedere mutaţiile relativ recente survenite în structura faptului de cultură populară şi al căror efect este deteriorarea sistemului cultural popular moştenit. În această optică, sistemul cultural popular care a premers „orânduirii socialiste" este denumit *tradiţional* şi este opus sistemului actual al culturii populare. Desigur, „orânduirea socialistă" a dinamizat procesul de desacralizare a sistemului cultural popular. Ceea ce este subsumat termenului *tradiţional* trebuie totuşi apreciat ca fiind rezultatul unui proces îndelungat de desacralizări şi sacralizări succesive, de succesiuni de rituri, de transformări survenite în structura discursurilor folclorice.

Desigur, atât miturile, cât şi riturile nu au rămas neschimbate de-a lungul timpurilor. Este cert că o serie de rituri legate de o aceeaşi fiinţă mitologică s-au succedat. Adeseori, surprindem astăzi în sincronie o varietate de forme ritologice şi de discursuri literare fără să aprofundăm ipoteza că, în fapt, surprindem stadii istorice ale unui aceluiaşi rit sau discurs folcloric. Pentru o epocă istorică extrem de veche, procesul de creştinare a mitologiei locale a populaţiei dunărene trebuie să fi însemnat un proces de desacralizare a sistemului de mituri şi rituri precreştine. Desacralizate prin creştinare, divinităţile şi miturile păgâne au continuat să existe şi să ia forme noi: un număr de eroi ucigători de balauri au devenit Sf. Gheorghe, zei ai furtunii s-au transformat în Sf. Ilie. Religiile populare au continuat să supravieţuiască în forme uneori evident precreştine, alte dăţi în forme în care riturile păgâne sunt aproape irecognoscibile. Dar transformările s-au datorat nu numai epocilor marcate de tensiuni sociale. Ele au fost permanente şi probabil că numai ritmul transformărilor a fost diferit. Procesul de desacralizare a miturilor populare româneşti, trecute fără mari stricăciuni prin creştinism, s-a accelerat brusc începând din secolul al XIX-lea şi devine certitudine că procesul de laicizare a miturilor se apropie de sfârşit în zilele noastre.

În opinia noastră, abandonarea miturilor cunoaşte două momente, şi anume:

a) proiectarea mitului (ansamblu de texte folclorice cu substanţă mitologică, rituri, ceremonialuri) din lumea realului într-o lume a virtualităţii. Înţelegem prin aceasta menţinerea cunoştinţelor legate de universul mitului într-o stare de somnolenţă; individul / grupul de indivizi este capabil să recunoască apartenenţa unui rit sau a unui discurs folcloric la o lume a mitului, fără însă ca el însuşi să mai practice riturile sau discursurile respective. În zilele noastre, acesta este mai ales cazul grupurilor umane integrate recent în medii urbane. În măsura în care integrarea s-a produs cu adevărat, aceasta a implicat nu numai abandonarea unui spaţiu geografic, ci şi a unui spaţiu spiritual. Universul mitic a fost substituit cu unul desacralizat;

https://biblioteca-digitala.ro

sistemul de relaţii şi norme tradiţionale a fost înlocuit cu un sistem de norme în care tradiţia, fără să fie respinsă, nu este urmărită în mod explicit. Noul spaţiu geografic şi sistemul de relaţii interpersonale şi intergrupuri pe care îl implică acesta elimină atât mitul, cât şi sistemul de practici şi credinţe cu care este el asociat;

b) proiectarea textului literar sau a ritualului dintr-o lume a discursului real într-o lume a discursului estetic. Înţelegem prin aceasta negarea semnificaţiei sacre a discursurilor folclorice, a riturilor şi ceremoniilor apreciate ca având conţinut mitic într-o epocă istorică anterioară. Chiar dacă unele dintre textele folclorice de acest gen continuă să circule, ele sunt apreciate exclusiv pentru valoarea lor artistică. Chiar dacă unele dintre practicile rituale sau ceremoniale aflate cândva în zona sacrului continuă să fie îndeplinite, gesturile au exclusiv caracterul unor automatisme sau reprezintă prilejuri binevenite de sărbătoare profană. Disociate de semnificaţia lor sacră, aceste forme ale culturii populare devin bunuri estetice şi sunt vehiculate prin spectacole, radio, televiziune, carte etc.

România contemporană oferă imaginea supravieţuirii simultane a tuturor formelor evocate de existenţă ale miturilor. O evaluare exactă a echilibrului, de altfel dinamic, dintre aceste forme de existenţă ale miturilor, respectiv a formelor în care indivizii şi colectivităţile umane recepţionează mitul, ar urma să facă obiectul unor cercetări concrete. Atitudinea faţă de mit şi rit a diferitelor generaţii, atitudinea femeilor, respectiv bărbaţilor faţă de mit, diferenţele care pot fi semnalate între comunităţile urbane şi cele săteşti, deosebirile dintre diferitele zone etnofolclorice sunt întrebările fundamentale pe care ar trebui să se întemeieze o asemenea investigaţie. Prin răspunsurile care s-ar obţine de pe urma unei asemenea cercetări, tendinţa globală de desacralizare a discursurilor folclorice cu conţinut mitic şi a riturilor ar căpăta o expresie ştiinţifică şi ar putea fi cuantificată.

Nota redacţiei

Studiul de faţă a făcut obiectul unei expuneri susţinute la Sesiunea de comunicări ştiinţifice „Trei decenii de activitate folcloristică românească", organizată la Academia Română – Secţia de Ştiinţe Filologice, Literatură şi Arte, la data de 27 decembrie 1977.

Materialul urma să fie publicat în „Revista de etnografie şi folclor". Între timp, făcând cerere de plecare definitivă din ţară, dl Eretescu a devenit indezirabil, interzicându-i-se să semneze sau să publice în revistele din România.

Păstrat în „arhiva" revistei, îl publicăm acum atât pentru valoarea lui ştiinţifică încă actuală, cât şi pentru interesul lui documentar istoric.

https://biblioteca-digitala.ro

AMBIGUITATEA TEXTULUI LITERAR ŞI CREAREA LEGENDELOR (CU REFERIRE LA *ALEXĂNDRIA* ŞI CREDINŢELE DESPRE BLAJINI)

LAURA JIGA

Mărşăluind şi luptând ca să cucerească noi şi noi teritorii spre răsărit, oamenii-soldaţi ai lui Alexandru Macedon au întâlnit culturi şi moduri de viaţă inedite pentru ei. Nepunându-se problema înţelegerii sau apropierii între cuceritori şi cuceriţi, „întâlnirile" au fost percepute doar în virtutea propriilor cadre mentale, la rândul lor subordonate şi determinate de culturile în care s-au format cei doi poli ai actului de comunicare, pe care ar fi putut să-l inducă întâlnirea dintre doi străini. Comunicarea nu a avut însă loc, iar soldaţii au plecat mai departe, ducând cu ei imaginea superficială pe care şi-au format-o despre comunităţile cucerite. Probabil pentru a diminua şocul cultural produs de o realitate atât de deosebită, aceasta a suferit o transformare, în cursul procesului de transferare a ei de pe tărâm concret, empiric, pe unul al imaginarului fabulativ. Întorşi acasă, soldaţii au povestit nu ceea ce au văzut, cu exactitatea obiectivă a martorului neimplicat, limitându-se la a relata, ci ceea ce imaginaţia lor subiectivă a creat. Înşişi istoricii care îl însoţeau pe Alexandru au amestecat realitatea cu fantezia. Denaturarea realităţii a fost apoi desăvârşită de către ascultătorii povestirilor aduse din expediţie, care, la rându-le, au făcut efortul de a integra cele auzite propriului orizont cultural-imaginativ. Este adevărat că sistemul de credinţe şi reprezentări cu care opera presupusul soldat-povestitor era acelaşi cu al auditoriului, de vreme ce soldatul s-a întors acasă; dar câtă vreme povestitorul *văzuse,* fapt ce l-a obligat să păstreze un oarecare contact cu realitatea concretă, ascultătorul nu a putut decât să-şi *imagineze,* la aceasta adăugându-se predispoziţia şi dorinţa de senzaţional. Culegând povestirile despre Alexandru Macedon, apelând, totodată, şi la cele scrise (trebuie ţinut cont de faptul că scrierile istoricilor contemporani cu Alexandru s-au pierdut; ei au fost însă „citaţi" de autori ulteriori, precum Strabo, Polibiu, Arrian ş.a.), creatorul anonim al romanului le-a pus cap la cap, pentru a alcătui o „istorie". Este greu de crezut ca el să nu-şi fi lăsat amprenta asupra ei. Aceasta s-a întâmplat în secolul III, în Egiptul elenistic (Alexandru pornise în expediţie

REF, tom. 44, nr. 1, p. 73–84, Bucureşti, 1999

https://biblioteca-digitala.ro

în anul 324 î.Ch.). Ulterior, romanul i-a fost atribuit unui autor pe care Alexandru îl luase cu sine în expediție ca scriitor memorialist, dar pe care l-a ucis când nu a acceptat să se prosterne în fața cuceritorului ca în fața unui zeu, atitudine care i-a conferit un oarecare prestigiu printre contemporanii revoltați la rândul lor de tirania lui Alexandru. Numele său era Callisthenes, de unde și numele bizantin al romanului: *Pseudo*-Callisthenes (se păstra, așadar, conștiința falsei paternități). Din Bizanț, romanul a trecut în Occident prin intermediul a două traduceri latine, prima făcută în epoca lui Carol cel Mare. Cântat de truveri și trubaduri, care i-au oferit și o versiune concepută în versuri, care, mai târziu, s-au numit „alexandrine", romanul s-a bucurat de popularitate. Ajuns la Veneția, a fost tradus în greacă. A urmat, în sec. al XIII-lea, o traducere sârbă (din greacă) care a ajuns și în spațiul românesc prin cărturari sârbi clerici și laici – pe care persecuțiile turcești i-au determinat să emigreze. O copie a unei versiuni slavone a fost găsită la Mănăstirea Neamț și datată în 1562. O altă copie a acestei versiuni a fost tradusă în românește, la jumătatea secolului al XVII-lea, în Ardeal. Originalul traducerii românești s-a pierdut, dar au rămas, din nou, copii, printre care una aflată în *Codex Neagoeanus*. Când, în secolul al XVI-lea, secretarul domnesc Anton Maria del Chiaro a întocmit catalogul cărților publicate în perioada cât a îndeplinit el această funcție la curtea domnitorilor munteni, a notat, printre acestea, și o *Alexăndrie*. Dar tipărirea s-a pierdut; nu știm nici în câte exemplare se va fi făcut pentru a ne putea face o idee asupra impactului pe care l-ar fi putut avea asupra culturii românești la data respectivă. Șirul retipăririlor *Alexăndriei* începe o dată cu publicarea ei la Sibiu, în 1792, de către Petre Bart și continuă până la începutul secolului al XX-lea. Spre sfârșitul secolului al XVII-lea, apoi în secolul al XIX-lea, literatura scrisă nu se adresa doar păturilor culturale știutoare de carte. Analfabetismul țăranilor era, desigur, o problemă, dar nu insurmontabilă. Încă din 1760, logofătul Matei Voileanu notează pe un manuscris al *Pildelor filosofești* că „avea obiceiul să citească cu glas tare cele scrise de mâna lui țăranilor adunați pe prispa casei, în zilele de sărbătoare"[1]. Despre citirea cu glas tare a cărților populare laice, printre care și *Alexăndria*, despre atenția cu care oamenii ascultau, vorbește și Ion Heliade Rădulescu[2]. Iar dacă „dascălii cei vechi pentru a învăța pe copii a scrie, le dedea așa numite «grapsime» cari nu erau altceva decât «pilde filosofești» și copiii, scriindu-i și repetându-i mereu, și le întipăreau în minte, și astfel ajunseră acele grapsime a deveni proprietatea poporului"[3], ne putem

[1] Alexandru Duțu, *Coordonate ale culturii românești în sec. XVIII (1700–1821)*, București, Editura pentru Literatură, 1968, p. 51.

[2] Ion Heliade Rădulescu, *Dispozițiile și încercările mele de poesie*, în „Curierul de ambe sexe", București, ediția a II-a, 1862, p. 117.

[3] Moses Gaster, *Literatura populară română*, București, 1883, p. 207.

https://biblioteca-digitala.ro

gândi că făceau acelaşi lucru şi cu alte texte, nu doar cu conţinut moral ci, poate, şi acelea cu conţinut „istoric" (cum erau considerate *Alexăndria* sau *Romanul Troadei*).

Dacă citim *Alexăndria* ca pe un „roman de călătorie" hibridizat cu „romanul istoric", putem presupune că Rohmanii au existat cu adevărat, au alcătuit o comunitate (etnică, religioasă sau constituită după alte criterii) pe la care a trecut Alexandru Macedon. Dar nu depistarea lor istorică, ca demers ce-şi află justificarea în sine însuşi („cine au fost Rohmanii") ne va interesa, ci mecanismele de deformare a informaţiei istorice o dată ce a fost lăsată să circule pe cale orală, resemnificarea, folclorizarea şi transformarea ei în legendă. În acest sens, înţelegem tema studiului nostru ca o abordare a unui caz particular ce ascultă de aceste mecanisme şi vom încerca să răspundem întrebărilor de ce şi cum s-a produs mitificarea Rohmanilor. În studiul de faţă vom porni de la versiunea românească a *Alexăndriei*, aflată în *Codex Neagoeanus* considerând-o un text unitar, neglijând deci etapele prin care s-a ajuns la această versiune, ca şi cele care i-au urmat.

În ceea ce priveşte spaţiul românesc, o parte a credinţelor şi reprezentărilor despre Blajini par o preluare directă din *Alexăndria*. Ca metodă de lucru, vom confrunta textul cu informaţiile folclorice culese începând cu secolul al XIX-lea referitoare la Blajini, demers care vizează relaţia culturii orale cu literatura din perspectiva disponibilităţii textului de a genera reprezentări şi/sau configuraţii paralele cu cele pe care le conţine în mod intrinsec. (Textul se pretează la lecturi diferite în funcţie de cadrele mentale ale epocilor şi receptorilor diferiţi.) Vor fi folosite informaţii provenite de la cel puţin doi informatori, iar în cazul excepţiei, va fi luată în seamă doar dacă poate fi încadrată într-un context coerent deja existent şi nu vom porni niciodată de la ea pentru a-i crea un context. Principalele surse la care am apelat sunt oferite de Elena Niculiţă-Voronca[4], Tudor Pamfile[5], Nicolae Densuşianu[6], Simion Florea Marian[7], Arhiva de Folclor a IEF „C. Brăiloiu", culegeri personale de teren.

Elemente ale legendelor despre Blajini, comune folclorului şi *Alexăndriei*, sunt grupate în schema următoare. În drumul său spre răsărit, Alexandru Macedon ajunge la Ostrovul Macaronilor, în care intră însă singur, după ce-şi

[4] Elena Niculiţă-Voronca, *Datinile şi superstiţiile poporului român adunate şi aşezate în ordine mitologică de...*, Cernăuţi, vol. I, II, III, 1903.

[5] Tudor Pamfile, *Mitologie românească*, ediţie îngrijită de Mihai Canciovici, Bucureşti, Editura Alfa, 1997.

[6] Adrian Fochi, *Datini şi eresuri populare de la sfârşitul secolului al XIX-lea. Din răspunsurile la chestionarele lui N. Densuşianu*, Bucureşti, Editura Minerva, 1976.

[7] Simion Florea Marian, *Sărbătorile la români*, Bucureşti, Editura Fundaţiei Culturale Române, vol. II, 1994.

https://biblioteca-digitala.ro

lăsase oastea pe partea cealaltă a apei. Aici îl întâlneşte pe Evant, împăratul Blajinilor, ce stătea pe un tron de aur, gol (precum goi erau toţi Blajinii), doar cu coroana de aur pe cap. De sub tron izvora o fântână fermecată, cu apă vie, din care însă Alexandru nu a băut. Ostrovul Blajinilor se află în apropierea raiului. Blajinii se întâlnesc doar o dată pe an cu femeile lor.

Dar să vedem unde apar diferenţele, de ce şi la ce duc ele.

În ceea ce priveşte plasarea spaţială a Blajinilor, *Alexăndria* spune: „Şi mai merseră <15> zile şi ajunseră <până la> unu ostrovu şi să vede de cee partie de apă, şi să vede copaci naltu şi oameni cu ţară [...] Şi întrebă [Alexandru, n.n.] pre filosofi ce ţară este acolo. Ei ziseră: «este acolo Edemul, ce ziceţi voi Macaron» [...] Şi fu ostrovu naltu şi să suiră multu până ajunseră"[8].

Legendele folclorice aproape epuizează variantele mundane şi extramundane de localizare a Blajinilor (ca o observaţie, lipseşte cea extraterestră şi predomină cele legate de mediul acvatic): a) *dincolo de o apă mare,* ca şi în cazul *Alexăndriei*, dar deseori aceasta este Apa Sâmbetei, hotar simbolic între lumea noastră şi altă/cealaltă lume, fapt ce-i plasează pe Blajini în registrul legendar-mitic, nu doar în cel al „departelui", de la a cărui asociere cu lumea cealaltă e posibil totuşi să se fi pornit; b) *spaţiul subacvatic.* Aici intervine o distincţie între: 1 – „fundul mării [...] pe unde se scurg toate apele"[9], Blajinii aflându-se de partea cealaltă, într-un loc echivalent funcţional cu cel de după Apa Sâmbetei şi 2 – „ei trăiesc în [orice, n.n.] apă, ieşind deasupra numai când este frumos, când este lună; atunci vorbesc"[10], situaţie în care se identifică cu sufletele înecaţilor, ceea ce, în mod evident, nu are o legătură directă cu *Alexăndria;* c) *spaţiul subteran* – „după cum poporul crede că sunt mai multe ceruri, unul deasupra celuilalt, tot astfel zice că sunt şi mai multe pământuri unul deasupra celuilalt. Astfel, sub pământul Rohmanilor este un alt pământ..."[11] sau: „Se zice că în această zi [Paştele Blajinilor, n.n.] se deschide pământul şi ei privesc asupra lui"[12]; d) în cazul în care Blajinii îşi desfăşoară existenţa într-un *spaţiu terestru,* „Ei trăiesc pe lumea asta, la capătul pământului, este aşa un loc deoparte"[13].

Dar, indiferent de caracterul contradictoriu al versiunilor folclorice de localizare a Blajinilor, o trăsătură comună o constituie *izolarea* lumii lor de lumea oamenilor (atribut pe care îl considerăm important şi la care vom reveni).

---

[8] *Alexăndria (Codex Neagoeanus),* în: Nicolae Cartojan, *Alexandria în literatura românească. Noi contribuţii (studiu şi text) de...*, Bucureşti, Editura Cartea Românească, 1922, p. 86.

[9] Pamfile, *op. cit.*, p. 469

[10] *Ibidem*, p. 476.

[11] *Ibidem*, p. 471.

[12] Fochi, *op. cit.*, p. 30.

[13] Voronca, *op. cit.*, vol. I, p. 350.

https://biblioteca-digitala.ro

Dacă, în ceea ce priveşte *Alexăndria,* o caracteristică esenţială a Nagomudrilor este înţelepciunea, variantele folclorice româneşti pun mare accent pe sfinţenia Blajinilor. „Ei sunt cei mai buni oameni, ei sunt sfinţi" [14]. Cum s-a ajuns la aceasta, mai ales că episodul întâlnirii împăratului Alexandru cu Nagomudrii nu accentuează în mod explicit o viaţă religioasă deosebită pe care ar duce-o Blajinii? Traducerea românească a romanului preia termenul sârbesc *Nagomudri*, calchiere după grecescul *Gymnosophişti*, adică *„înţelepţi* goi". Dar de acest lucru ascultătorii necunoscători de carte şi limbi străine nu aveau cum fi conştienţi. Ca dovadă, numele „Nagomudri" nu a intrat nici în limbă, nici în folclor. Pe de altă parte, Alexandru Macedon i se adresează împăratului acestora cu formula „blajene Ivatte". Dar paleoslavul „blazelh" însemna, în primul rând, „fericit"; este şi sensul pe care cuvântul îl are în carte (după Cartojan). Aşadar, Evant era fericit pentru că era înţelept, iar Nagomudrii, la fel. Dar limba s-a oprit la semnificaţia de „bun", „blând" acordată Blajinului, care la rândul lui s-a substantivizat. Ideologia creştină integrează calităţi precum înţelepciunea, sfinţenia, bunătatea, blândeţea într-o aceeaşi paradigmă, care ar putea avea ca titlu generic fericirea. Ajungând într-o relaţie de sinonimie parţială, uneori creatoare de confuzii, termenii care denumesc aceste calităţi se pot înlocui unul pe celălalt.

Un fapt pomenit frecvent în legătură cu Blajinii este postul îndelungat şi greu la care aceştia se supun, despre care, de fapt, *Alexăndria* nu spune nimic clar. Aducând Alexandru Macedon plocon împăratului Nagomudrilor „o tipsie cu galbeni şi alta cu pâine albă şi un clondir cu vin roşu" [15], acesta răspunse: „nu e datu noa aceste să mâncăm c'este dat voa să mâncaţi" [16], ceea ce ar fi putut însemna pur şi simplu că aceşti oameni se hrănesc după alte criterii decât Alexandru Macedon şi oastea lui (cu care cititorii/ascultători ai cărţii se identifică!). Dar tocmai ambiguitatea textului, dată de exprimarea lacunară a refuzului împăratului Evant, creează nedumeriri, a căror rezolvare se menţine în cadrele în care funcţionează gândirea şi înţelegerea cititorilor/ascultători, în majoritatea lor creştini, care au dat singura explicaţie care li s-a părut plauzibilă: postul. Iar pentru că în carte nu se pomeneşte vreo sărbătoare pe care Blajinii tocmai o aşteptau, situaţie care le-ar fi justificat postul, s-a ajuns la concluzia: „Blajinii postesc tot timpul".

Alt aspect al modului de viaţă al Blajinilor, pe care memoria folclorică l-a înregistrat şi care are rolul său în „construirea sfinţeniei" Blajinilor, apare aproape identic, până la un punct, cu cel din *Alexăndria:* „Evantu zise: «noi avemu mueri, ce nu lăcuiesc cu noi, ce trăiesc de eleşi într-altu ostrovu mai

[14] Pamfile, *op. cit.*, p. 469, nota 4 de subsol.
[15] *Alexăndria, op. cit.*, p. 87.
[16] *Ibid.*, p. 87.

https://biblioteca-digitala.ro

nainte şi sîmtu îngrădite cu cetate de aramă. Şi vinu ele la noi într-un an odată şi lăcuiesc 30 de zile cu noi; şi atunce ne însurămu şi ne măritămu//; şi iar să ducu acolo. Şi decă face coconul, mumă-sa ia-l ţine acolo 3 ani; decie-l aduce iară la tată-său; iar fata acolo o ţine până să mărită. Şi decă more muerea, iar bărbatul nu să mai însoră, nece e să mărită»"[17]. Legendele folclorice însoţesc textul literar doar până în punctul în care acesta începe să descrie normele după care societatea Nagomudrilor îşi reglementează relaţiile sociale între categoriile de sex şi vârstă, o „ciudăţenie" căreia gândirea tradiţională românească nu i-a găsit nici un corespondent în propria realitate socială, dar nici în cea imaginară, motiv pentru care „necunoscutul" n-a mai fost integrat. Prin urmare, s-a renunţat la aceste amănunte şi s-a rămas – cel puţin în variantele legendelor ajunse la noi – la: „[...] Rohmanii trăiesc departe de ceata Rohmăniţelor; cu dânsele se întâlnesc numai o dată pe an, câteva zile – trei, după unii – [...] când se însoară şi se mărită. După alte spuse, această întâlnire durează două sau şase săptămâni, iar după alţii ţine de la Joia Mare, până la Ispas"[18].

Asta în cazul în care s-a simţit nevoia unei explicaţii acolo unde şi Alexandru Macedon o ceruse: „Spune-mi, Evante, dară voi cumu vă plodiţi şi mueri nu văzui la voi?"[19]. În caz contrar, s-au creat legende în care Blajinii nu mai sunt imaginaţi ca un popor aparte şi îndepărtat, cu reguli sociale proprii, ci drept „călugării cei mai sfinţi, ei nu cunosc femeile şi nici lumea de-a noastră"[20]; adică sunt „citiţi", din nou, în cheie creştină. Un text precum cel în discuţie, care ar fi putut povesti despre o comunitate oarecare întâlnită de Alexandru Macedon în cursul expediţiilor sale de cucerire, a dat naştere unor înţelesuri cu totul noi, profund subordonate modului creştin de înţelegere şi abordare a lumii. Dintre toate deschiderile pe care le-a oferit textul literar, au fost alese, spre a fi folclorizate, acelea care converg spre asimilarea Blajinilor cu o comunitate de călugări; sunt asceţi (postesc şi nu au relaţii sexuale), sfinţi şi izolaţi în *„pustiu"*. Această ultimă determinare este justificată, cu toate că atât o seamă de legende, cât şi *Alexăndria* însăşi descriu locurile în care Blajinii îşi petrec existenţa în felul următor: „Şi fu ostrovul naltu [=greu accesibil, n.n.] şi să suiră până ajunseră la neşte pomi nalţi cu pomele dulci şi suptu pomi <era> fântâni reci şi pe pomi păsări frumoase era şi cânta frumos"[21]. Deloc sterpe, goale şi pustii. Dar între acest ostrov şi „pustia" în care doreşte să se retragă tânărul şi proaspătul convertit la creştinism, Ioasaf,

[17] *Ibidem*, p. 88.
[18] Pamfile, *op. cit.*, p. 499.
[19] *Alexăndria*, *op. cit.*, p. 88.
[20] Pamfile, *op. cit.*, p. 499.
[21] *Alexăndria*, *op. cit.*, p. 87.

https://biblioteca-digitala.ro

protagonist al altui roman popular de mare circulaţie în spaţiul ortodox începând cu sec. al XVII-lea, nu există aproape nici o diferenţă formală: „ – *O, prea frumoasă pustie!/ Primeşte-mă întru a ta desime/ Fi-voi sălbatica fiară / Merge-voi pi dumbrăvi odrăslite/ Ca pe nişte vii rodite*"[22]. Aşadar, noţiunea „pustiului" nu acoperă o realitate ce ţine de geografia fizică, ci se referă la „ieşirea din lume". Nu se opune vegetaţiei abundente, ci oamenilor care alcătuiesc o lume; comunicarea cu aceştia încetează (==> pustiu), cea cu Dumnezeu este exclusivă. Imaginile Blajinilor deduse din răspunsuri ale anchetelor întreprinse la sfârşitul sec. al XIX-lea – Blajinii sunt „sălbateci", Blajinii sunt „păroşi"[23] – ne-ar putea ajuta să înţelegem modul în care mentalitatea tradiţională îşi reprezenta izolarea: ca un prim pas spre sălbăticire. Deci nu toate informaţiile folclorice conduc spre imaginarea Blajinilor ca o comunitate; există câteva care îi consideră pustnici. Posibila distincţie dintre caracterul ordonat al spaţiului locuit de către Nagomudri şi cel al pustiei invocate de către Ioasaf credem că se poate pune pe seama faptului că aceştia, călugări fiind, adică o comunitate, locuiesc într-o mănăstire – spaţiu civilizat –, câtă vreme pustnicul trăieşte în afara oricărei comunităţi, într-un spaţiu „natural" în care nu intervine, ci, din contră, îşi doreşte să devină „sălbatica fiară", parte componentă a naturii. În situaţiile în care Blajinii sunt consideraţi călugări, ei îşi păstrează statutul special pe care îl aveau Nagomudrii *Alexăndriei*. În cursul procesului folcloric de modificare a unei informaţii sau credinţe care şi-a pierdut din contur şi a devenit confuză, ea poate fi contaminată, ulterior asimilată unei alte informaţii, mai apropiate de realitatea concretă, pentru care gândirea şi imaginaţia posedă instrumentele de acces. Dar această a doua informaţie este, la rândul ei, cunoscută insuficient, aşa încât inventivitatea necesară asimilării se poate exercita. În acest sens, credem că în cazurile în care: „Rohmanii sunt în apă [...] Ei sunt călugării cei mai sfinţi, în ţara lor nu se primesc oameni de aceştialalţi. Ei se roagă la Dumnezeu, dar nu cer nimica [...]. Rohmanii n-au femei, în ţara ceea femei nu sunt – numai bărbaţi singuri"[24] sau: „Peste apa Sâmbetei, femeie nu poate trece, numai bărbat. După apa ceia, sunt călugării cei mai sfinţi şi care merg de la noi din schimnici, acolo rămân. La apa Sâmbetei sunt Rohmanii"[25], s-a produs o identificare a Blajinilor, mai mult sau mai puţin conştientă, cu comunitatea athonită. Aceasta nu s-ar fi putut întâmpla fără prestigiul de care se bucura Athosul în spaţiul cultural-religios românesc, cu precădere creştin ortodox. Dar nu s-ar fi putut întâmpla nici dacă Athosul ar fi fost bine şi clar

[22] Gaster, *op. cit.*, p. 47.
[23] Fochi, *op. cit.*, p. 31.
[24] *Ibidem*, p. 349.
[25] Voronca, *op. cit.*, vol. I, p. 1001.

https://biblioteca-digitala.ro

cunoscut. Depărtarea şi statutul special al acestui munte i-au conferit, în imaginarul popular, o nouă identitate, care l-a plasat într-un spaţiu legendar. Deci Blajinii nu au fost scoşi din legendă şi aşezaţi într-un timp şi spaţiu istoric bine precizate, ci dintr-o legendă au trecut într-alta, mai apropiată de realitate.

O atestare izolată, care îi reprezintă pe Blajini ca pe nişte necredincioşi – „Blajinii, cu un împărat al lor anume Constantin [sic!], au fost osândiţi de Dumnezeu să-i înghită pământul, pentru **necredinţa** lor"[26] –, este consecinţa aglutinării unor episoade distincte ale *Alexăndriei* (aici este evidentă influenţa episodului „limbilor păgâne" închise de către Alexandru într-o peşteră), probabil în urma unei mai îndelungate circulaţii a cărţii sau a unor seturi de fragmente ale ei. Dar nu acesta este motivul pentru care am adus-o în discuţie. Ci posibilitatea ca ea să ilustreze gradul maxim pe care poate să-l atingă resemantizarea operată de un ins folcloric: sensul nou mai păstrează, încă, o legătură cu cel originar, dar i s-a schimbat semnul; Blajinii nu au fost scoşi cu totul din contextul în care se pune problema sfinţeniei, dar sunt conotaţi negativ, schimbare de optică care s-ar fi putut perpetua în cazul în care cadrul receptor ar fi permis-o.

Am spus la începutul discuţiei că *Alexăndria* nu afirmă în mod explicit o viaţă religioasă deosebită pe care ar duce-o Nagomudrii. Există totuşi o excepţie: „Alexandru zise: «O, blajene Evante, toate-m spuseşi bune şi dulce, spune-mi, voi în ce Dumnezeu credeţi?» Evantu zise: «Noi credem în Savaoth Dumnezeu şi la elu cugetăm pururе// şi totu de el gândimu şi grăimu de elu şi-l rugăm pururе şi zioă şi nopte»"[27]. Mai departe, textul nu insistă asupra acestei dezvăluiri, ci discuţia dintre Alexandru şi Evant trece imediat la tema relaţiei Nagomudrilor cu femeile lor. Dar, a fost, probabil, suficient pentru a declanşa şi apoi motiva întreg procesul de „sfinţire" a Blajinilor. La aceasta au contribuit, credem, şi performerii principali ai lecturilor în comun, cititorii care, dacă nu aparţineau în mod exclusiv clerului, erau oricum formaţi la şcoala acestuia. Referirile textuale la viaţa angelică a Nagomudrilor – „...aş rămâne aici cu voi şi aş duce viaţă îngerească"[28] – şi la postexistenţa lor liniştită – „... şi decă murim, noi mergemu într-altu loc şi mai bun de iča; şi acolo sântu sufletele noastre"[29], sunt, la rândul lor, elemente care creează breşe în modelul originar de interpretare a textului, prin care resemantizarea devine posibilă. Aceste fisuri în structura de adâncime a textului au caracterul unor nuclee/focare generatoare de legende.

[26] Pamfile, *op. cit.*, p. 469.
[27] *Alexăndria*, *op. cit.*, p. 88.
[28] *Ibidem*. p. 88.
[29] *Ibidem*. p. 88.

https://biblioteca-digitala.ro

Vom mai da acum un exemplu care ilustrează rolul jucat de caracterul ambiguu al unor pasaje sau episoade ale *Alexăndriei*, în ceea ce priveşte crearea legendelor. Exemplul nu se referă la Blajini, dar ilustrează tendinţa cititorilor/ascultători de a umple golul ivit în urma unor incongruenţe – logice, de data aceasta – între episoade diferite ale aceleiaşi istorii. Ca schimb de daruri, Evant îi dăduse lui Alexandru un clondir umplut cu apă din izvorul care curgea sub picioarele lui. „Alexandru zise: «De ce este bună ăcasta?» El zise: «Când îmbătrâneşte omul şi, de se va scălda, el'u va întineri şi fi-va ca de 30 de ani». Şi socoti Alexandru că: «decă voiu bătrâni, cu ăcasta mă voi scălda; şi iară voi fi tânăr şi nu voiu mai muri». Şi astupă condiriul bine şi-l pecetlui şi-l dede la un aprod să-lu tot păzască până va fi el"[30]. Ruptura logică apare în punctul în care Alexandru, bolnav fiind, moare. Dar de ce n-a încercat să folosească apa miraculoasă? Ce a făcut cu ea? O *legendă* răspunde acestei întrebări şi restabileşte coerenţa povestirii; ielele au fost „în slujba lui Alexandru Macedon. Când acesta a luat apa vie, a adus-o acasă să bea, ca să nu mai moară. A dat numai calului care trăieşte şi azi şi este cu muşchi pe el de bătrân. Cealaltă apă a pus-o Alexandru Macedon deoparte, ca s-o bea el. Fetele au băut însă apa, punând în locul ei apă obişnuită. De atunci ele nu mai mor, umblă pe sus, joacă noaptea cu lăutari şi cimpoieri"[31]. Procesul este similar celui care a dus la crearea unora dintre acele legende apocrife a căror principală funcţie era de a explica pasaje biblice neînţelese sau nepotrivirile dintre Vechiul şi Noul Testament, cu singura deosebire a originii, preponderent culte, a apocrifelor faţă de legenda folclorică. Motivaţia este însă aceeaşi, iar practica este veche. „Pentru a înlătura aceste inadvertenţe [din Vechiul Testament, n.n.] care supărau şi pentru a explica aluziile enigmatice care aţâţau imaginaţia credincioşilor, rabinii au amplificat cu interpretări proprii textele biblice. Aceste interpretări, intrate apoi în domeniul popular, au fost recreate de imaginaţia colectivă a poporului şi au avut o largă circulaţie"[32]. Predispoziţia spre intervenţia „personală" într-un text literar, operată într-o comunitate de tip folcloric (ne referim acum la cele aparţinând societăţii tradiţionale româneşti), ne oferă posibilitatea înţelegerii atitudinii inşilor folclorici faţă de „carte", statutul pe care mentalitatea acestora i-o acordă. Cartea este fapt folcloric, un bun ce aparţine „oralităţii". Prin aceasta este plasată în teritoriul *Tradiţiei*. Prestigiul pe care i-l conferă noua poziţie, întărit de cel care decurge din respectul faţă de „forma scrisă", justifică, măcar în parte, gradul înalt de verosimilitate pe care cititorii / ascultători îl acordau istoriilor povestite în *Alexăndria*. Facem două observaţii; ambele au

[30] *Ibidem*, p. 87

[31] Fochi, *op. cit.*, p. 62.

[32] Nicolae Cartojan, *Cărţile populare în literatura românească. II. Epoca influenţei greceşti*, Bucureşti, Fundaţia pentru Literatură şi Artă „Regele Carol II", 1938, p. 23.

https://biblioteca-digitala.ro

ca suport distincţia dintre cultura orală şi cultura savantă (scrisă), întrepătrunderile lor. Prima se referă la modul în care exponenţi/ purtători ai celor două tipuri de culturi intervin într-un text literar. Copiatorul de manuscrise îşi permite să modifice textul în modul cel mai concret cu putinţă: şterge sau adaugă cuvinte, fraze, pasaje. Însă trebuie avut în vedere faptul că, începând deja cu sfârşitul secolului al XVII-lea, (şi) în Ţările Române, mulţi tipografi, gravori, legători, copişti provin din mediul sătesc[33], astfel încât intervenţiile lor sunt influenţate atât la nivel lingvistic, cât şi imagistic, de mediul lor cultural originar. De altfel, însăşi legenda care explică nemurirea ielelor apare, ca adaos, într-un ms. al *Alexăndriei,* „de pe la 1800"[34]. De cealaltă parte, intervenţia operată de către inşii aparţinători culturii orale săteşti este de cu totul altă natură şi este legată, credem, de condiţiile concrete în care a avut loc accesul la carte. Ei nu puteau citi sau scrie, deci nu puteau modifica textul. Dar au acţionat la nivelul semnificaţiilor, adaptându-le propriului orizont cultural. Într-un fel, au creat o poveste paralelă în care şi-au aşezat legendele şi interpretările. A doua observaţie se referă la atitudinile pe care receptori proveniţi din categorii sociale diferite le adoptă faţă de adevărul celor scrise/spuse de un text precum *Alexăndria.* Este cunoscută nemulţumirea pe care un erudit precum Stolnicul Cantacuzino o resimte faţă de credulitatea manifestată de persoanele fără ştiinţă de carte în ceea ce priveşte aventurile fantastice – Stolnicul le numeşte „basne" – ale lui Alexandru Macedon. Pentru istoricul Constantin Cantacuzino, *Alexăndria* este un „produs inutil şi irațional al imaginaţiei"[35]. Iar pentru Miron Costin, la rându-i „membru" al elitei intelectuale a sfârşitului secolului al XVII-lea şi începutul secolului al XVIII-lea, „«fantasticul», pe care-l încurajează recursul la cărţile populare este «biguitoriu de gânduri»"[36]. Treptat, s-a petrecut şi cu *Alexăndria* procesul, depistat de către N. Cartojan, apoi de către Al. Duţu, prin care o creaţie literară, în vogă la un moment dat în clasa aristocratică,

---

[33] Al. Duţu, *op. cit.*

[34] Gaster, *op. cit.*, p. 28–29; v. şi N. Cartojan, *Istoria literaturii române vechi,* Bucureşti, 1996, p. 131. Raritatea acestui adaos ne-a îndemnat să optăm pentru ipoteza preluării legendei din folclor, şi nu invers. N. Cartojan afirmă însă cealaltă posibilitate, socotind versiunea scrisă ca stând la baza celor folclorice. Suntem în faţa unuia dintre cazurile frecvente de interferenţe bilaterale între literatura orală şi cea scrisă, aşa încât este dificil de stabilit cine de la cine a împrumutat. Pentru relaţia folclor–literatură scrisă, v. şi I. C. Chiţimia, *Relaţia dintre cărţile populare şi folclor,* în *Analele Universităţii Bucureşti,* seria „Ştiinţe sociale. Filologie", nr. 23, anul X, 1962.

[35] Daniel Barbu, *Scrisoare pe nisip. Timpul şi privirea în civilizaţia românească a secolului al XVIII-lea*, Bucureşti. Editura Antet, 1996, p. 71.

[36] *Ibidem.*

https://biblioteca-digitala.ro

trece în atenţia cititorilor aparţinând „vulgului", după ce elita intelectuală a abandonat-o [37].

Drumul cărţii nu se opreşte însă la nivelul ştiutorilor de carte, ci, „când, spre sfârşitul veacului al XVIII-lea şi începutul celui de-al XIX-lea straturile societăţii noastre încep să se diferenţieze sub raportul culturii, cărţile populare rămân mai departe aproape singura lectură a păturii ţărăneşti..." [38]. Considerăm utilă o nuanţare: cartea nu a trecut din mâinile unei categorii sociale şi intelectuale într-ale alteia, ca „obiect" finit şi autonom, ci împreună cu tot angrenajul ei extratextual. Acesta din urmă a suferit modificări, printre care, repetăm, o importanţă deosebită a avut-o cea petrecută la nivelul receptării textului, anume schimbarea sensului verosimilităţii: din minciuni, cele povestite au devenit adevărate o dată ce s-au adresat altei categorii de receptori.

Am insistat atât pe această problemă deoarece credibilitatea acordată de către cititorii/ascultători rurali întâmplărilor şi întâlnirilor din *Alexăndria* credem că deschide o cale pe drumul înţelegerii procesului de „mitificare" a Blajinilor. Dacă acceptăm premisa potrivit căreia nu s-a pus la îndoială ceea ce cartea afirmă, putem crede că însăşi originea lor le acorda Blajinilor o determinare mitică. „Alexandru zise: «o, blajene Ivatte, spune-mi de viiaţa vostră şi de unde-i <venit>// aiča şi <din> cine sâmteţi». Evantu grăi: «cându făcu Dumnezeu ceriul şi pământul, apoi făcu pre Adam, moşul nostru. Iară elu era în raiu cu Evva. Şi greşiră lui Dumnezeu şi-i scoseseră din raiu şi vinit-au aiča întâiu. Şi-au lăcuit aiča 500 de ani; şi aice au făcutu pre Cainu şi pe Avelu; şi se uciseră. Şi apoi dede Dumnezeu şi altu ficioru înţeleptu şi bun şi blagoslovitu, pre nume Sit, şi alţi ficiori şi fete [39] [...] Şi să plodiră mulţi dinu Adam. Şi dacă se umplură 500 de ani, şi mers-au la ei arhanghelul Mihail şi zise: Adame, să îngropi pre Avel în pământu şi pre Cainu [...] Şi scose-i decie pre Adam şi pre Evva şi cu ficiorii lui şi se aflară 14.000 de oameni. Şi eşit-au de ice la lume la ţara vostră. Iară Situ elu nu vru să iasă de ice// cu muere lui şi cu ficiorii lui; şi s-au ploditu aica; şi noi sântem din Situ» [40]. Memoria folclorică a înregistrat această ascendenţă [41]. Dar ea singură n-ar fi putut susţine întreg eşafodajul de mitificare a Rohmanilor. „Şi iată şedem aice şi nu arămu neci semănăm, neci secerăm; ce ne este hrana aceste pome şi bem apă dulce. Şi noi trăimu multu; şi decă murim, noi mergem într-altu loc şi mai bun de icia; şi acolo sâmtu sufletele nostre" [42]. Dulceaţa acestui mod de viaţă,

---

37 Cartojan, *Cărţile populare...*, vol. II, p. 332.

38 *Ibidem*, p. 385.

39 Similitudinea cu textul biblic credem că a avut rolul ei în ceea ce priveşte creditul acordat originii Nagomudrilor.

40 *Alexăndria*, *op. cit.*, p. 88.

41 Marian, *op. cit.*, vol II, p. 238.

42 *Alexăndria*, *op. cit.*, p. 88.

https://biblioteca-digitala.ro

existența lungă, certitudinea unei postexistențe fericite realizează imaginea unei „vârste de aur" a omenirii, în care însă Nagomudrii par să persiste, într-o lume paralelă celei a oamenilor. Despre interferențele dintre aceste lumi vom avea ocazia să vorbim; deocamdată, notăm doar sugestia unui sens eshatologic pe care folclorul îl atribuie Blajinilor, la a cărui creare *Alexăndria* **nu** și-a adus nici o contribuție. O legendă bucovineană spune: „După ce va arde [...] cerul și pământul, Dumnezeu va aduce **iar** [s.n.] pe «blajini», pe oamenii cei cuvioși și plăcuți lui Dumnezeu [...]. Aceia au fost la începutul lumii înainte de urieși și tot ei vor veni după noi" [43]. Succesiunea acestor vârste ale omenirii face subiectul a numeroase legende culese nu doar din nordul țării, ci și din alte zone ale României. Ne-am permis această apropiere în virtutea faptului că fiecărui „popor" ce a stăpânit pământul îi este specifică o anume calitate: uriașilor – puterea fizică, oamenilor – rațiunea, iar „după ce se va sfârși lumea asta, oamenii ce vor fi vor sbura ca paserile și nu vor mânca, nu se vor năcăji ca noi, ci vor trăi așa, din duh sfânt" [44]; ultima etapă ar fi, așadar, cea a sfințeniei. Această „decodare" a legendelor credem însă că se situează într-un registru străin purtătorilor și creatorilor legendelor, cel puțin la data culegerilor, fiind o construcție proprie celor care le cercetează. Dar, indiferent cum ar fi, existența Blajinilor este proiectată într-o dimensiune transistorică.

O problemă dificilă ridicată în fața studiului nostru este cea a Paștelui Blajinilor. De ce credințele despre Blajini, așa cum le-am văzut până acum (mai sunt și altele, fără legătură cu *Alexăndria*), au dat naștere unui obicei? Este acest obicei element al unui cult? De ce Paștele? Pe cât de grea, problema este pe atât de importantă, deoarece apariția complexului credință – cult este un semn sigur al consacrării (în sens etimologic) celei dintâi. Atribuindu-li-se un cult, Blajinii au fost definitiv rupți de imanent.

Întrucât abordarea problemelor deschise de întrebările de mai sus necesită pătrunderea în alte domenii decât cel circumscris de titlul articolului de față, ele vor face obiectul unui studiu viitor.

[43] Voronca, *op. cit.*, p. 1294.
[44] *Ibidem*, p. 1295.

https://biblioteca-digitala.ro

Sesiunea ştiinţifică
„I.C. CHIŢIMIA - 90 DE ANI DE LA NAŞTERE"

CUPRINDERE ŞI PROFUNZIME

NICOLAE CONSTANTINESCU

Profesorul I. C. Chiţimia şi-a construit, cu tenacitate şi modestie, un program ştiinţific coerent şi amplu, pe care, în ciuda unor împrejurări adverse (războiul, în primul rând, în timpul căruia a fost grav rănit, fiind tratat multă vreme în spitalele din Sinaia şi Bucureşti, dar şi unele inimiciţii din viaţa academică, universitară, la care face trimitere clară într-o notă din studiul *Din vieaţa folklorică a unor cuvinte,* „Cercetări folklorice", I, 1947, p. 43: „În ascensiunea mea spre cultură, rar, foarte rar, am întâlnit pe intelectualul bun, blând, cinstit, înţelept şi drept; în schimb, l-am văzut la tot pasul pe cel fals, nedemn şi laş, uneori crud până la răzbunare, profitor, lacom de îmbelşugare personală şi de vieaţă sgomotoasă. Nu era tipul acesta de intelectual, care să-mi fie reazem şi înălţare. Obosit, dezamăgit, m-am pomenit coborând spre sat..."), l-a dus până la capăt, încât, se poate spune, cred, că a părăsit această lume împăcat.

Zic 'cu modestie' pentru că aceasta era imaginea pe care 'pan profesor', cum îi spuneau colegii şi învăţăceii de la Catedra de slavistică, o lăsa tuturor celor cu care se afla în contact. De altfel, într-un *Memoriu autobiografic,* întocmit în 1990, scria el însuşi, cu privire la activitatea civică, dar afirmaţia se poate extinde la întregul vieţii: „Nu m-am grăbit să ies în faţă şi să parvin. Nici n-am crezut că merit". Dar în fiinţa sa intimă nutrea, firesc, mândria de fi fost „primul 'clăcaş' din sat ajuns la studii medii şi apoi superioare". Iar acest 'primul' se poate regăsi şi în ctitorirea Catedrei de slavistică şi punerea bazelor polonisticii în învăţământul superior de la noi, începând cu 1950, şi în calitatea de a fi fost primul secretar al comitetului de redacţie al revistei „Studii şi cercetări de istorie literară şi folclor" (SCILF) a Institutului de Istorie Literară şi Folclor (1952), şi în atribuţia de a fi fost primul conducător de doctorat „pentru toate literaturile slave (afară de rusă şi sovietică)", din 1967 până în 1990, cum se menţionează în acelaşi *Memoriu,* şi primul şef al nou-înfiinţatei Catedre de poloană şi ucraineană, tot din 1967. Este posibil ca unele dintre aceste satisfacţii să fi venit destul de târziu şi să fi fost generatoare de frustrări şi disconfort, cum sugerează Dan Horia Mazilu în evocarea sa, căci, într-adevăr, gradul de profesor, calitatea de şef de catedră

REF. tom. 44, nr. 1, p 85-101, Bucureşti, 1999
https://biblioteca-digitala.ro

şi de conducător de doctorat i-au fost recunoscute abia în apropierea vârstei de 60 de ani (în 1967): „A aşteptat mult I. C. Chiţimia (nelăsând să răzbată spre cei din jur nimic din obida acestei aşteptări) până când autorităţile s-au milostivit să-i acorde gradul de profesor. Lui, care avea acest grad, într-o universitate pe care a slujit-o toată viaţa, încă din momentul în care trecuse acel prag ce străjuia accesul spre sufletul lui Nicolae Cartojan" (D. H. Mazilu, *I. C. Chiţimia (1908–1996),* Societatea de Ştiinţe Filologice din România, „Buletinul Societăţii pe anii 1995–1996", Bucureşti, 1996, p. 81).

Cât priveşte împlinirea programului său ştiinţific, pe cât de amplu pe atât de coerent, profesorul I. C. Chiţimia a manifestat o consecvenţă şi o tenacitate demne de admirat, arătând un egal interes şi o egală competenţă problemelor de slavistică (de polonistică, în primul rând), de literatură română veche (cu o preocupare specială pentru cărţile populare, văzute în relaţia lor cu literatura orală şi cu versiunea lor din celelalte literaturi) şi de folclor (folcloristică, folclor comparat, folclor românesc). Aşa se face că savantul este în egală măsură reclamat de fiecare dintre cele trei domenii şi recunoscut ca atare, pe plan naţional şi internaţional. Întâmplarea singură face ca, în acelaşi an, personalitatea sa ştiinţifică să fie prezentată în două lucrări lexicografice de referinţă: *Enzyklopädie des Märchen,* 2 (1979), col. 1364–1366 (articol semnat de Cătălina Velculescu) şi *Dicţionarul folcloriştilor,* EŞE, 1979. p. 133–135 (fişă întocmită de Iordan Datcu). La sărbătorirea învăţatului, cu ocazia împlinirii vârstei de 75 de ani, a fost întocmită o bibliografie destul de completă (vezi Mihai Mitu, *Profesorul I. C. Chiţimia la a 75-a aniversare,* „Romano-slavica", XXII, 1984), iar peste cinci ani, Cătălina Velculescu adăuga o serie de titluri apărute în intervalul dintre cele două aniversări (vezi Cătălina Velculescu, *Profesorul I. C. Chiţimia la 80 de ani,* REF, tomul 33, nr. 3, 1988, p. 251–260). Sigur că de atunci şi până în 1996 bibliografia cercetătorului se va fi îmbogăţit cu o serie de titluri noi a căror trecere în revistă demonstrează exact acea continuitate şi consecvenţă de gând, de metodă şi de principii care guvernează întreaga construcţie ştiinţifică a profesorului Chiţimia.

Astfel, tânărul savant îşi reia, după război, activitatea ştiinţifică, în domeniul folclorului, publicând, în revista Cercului de Studii Folklorice, „Cercetări folklorice", I, Bucureşti, 1947, p. 23–24, studiul *Din viaţa folklorică a unor cuvinte,* în care supune unei analize etnolingvistice o serie de cuvinte populare auzite în satul natal, Albuleşti (Mehedinţi), sau în zona respectivă. Este vorba despre „poftoreală", „răpotinul ţăstelor", „rugă", „a zbici", „la ţanc!". După un număr de ani, încercând o teoretizare a metodei aplicate în studiul de început, reia problema în *Necesitatea metodei filologice în studiile folcloristice,* „Folclor literar", Timişoara, vol. II, 1968, p. 73–78, republicat în vol. *Folclorul românesc în perspectivă comparată,* Editura Minerva,

https://biblioteca-digitala.ro

1971, p. 68–72, iar ceva mai târziu revine, pe scurt, asupra metodei de interpretare a folclorului, folosind exemple din studiile anterioare (expresiile populare *'la paștele cailor'* și *'colac peste pupăză'*) în comunicarea *Aspecte ale metodologiei culegerii și valorificării folclorului românesc,* ținută la Sesiunea interjudețeană „Metodologia cercetărilor în domeniul folclorului", Călărași, 1987 și publicată în REF, tom. 34, nr. 5, 1989, p. 413–417).

Cert este că „viața cuvintelor" populare și raporturile lor cu anumite realități etnofolclorice l-au preocupat în permanență pe cercetător, care a revenit, frecvent, la această temă. În studiul din 1947 demersul pornește de la afirmația mitropolitului Simion Ștefan, care formula, cu propriile sale vorbe, în *Noul Testament de la Bălgrad,* 1648 („cuvintele trebuie să fie ca banii") ceea ce se va numi mai târziu 'teoria circulației cuvintelor', reluată și adâncită de B. P. Hasdeu, a cărui operă I. C. Chițimia a studiat-o în profunzime, din nou printre primii (vezi *B. P. Hasdeu și problemele de folclor,* SCILF, nr. 1–4, 1952, p. 167–191 și în vol. *Folcloriști și folcloristică românească,* EA, 1968, p. 37–72) și la care face adesea apel. Frecvente sunt trimiterile la *Etymologicum Magnum Romaniae,* model de erudiție, dar și de metodă. Demonstrația lui Hasdeu în legătură cu numele personajului Statu-Palmă-Barbă-Cot din basmele românești este supusă unei analize critice și găsită „ingenioasă, deși nu întru totul convingătoare". Ceea ce atrage atenția cercetătorului contemporan este aspectul metodologic: „Noi reținem și subliniem însă metoda lui Hasdeu de a studia folclorul în strânsă legătură cu formele de limbă populară în care acesta este îmbrăcat. O asemenea corelație științifică luminează și elementele de folclor, și fenomenele de limbă. Metoda poate fi aplicată cu succes și astăzi" (Chițimia 1968, 63).

În fapt, autorul o aplicase în studiul din 1947, în care se ocupă, cum am mai amintit, de *poftoreală, răpotinul țăstelor, rugă, a zbici, la țanc!.* Deosebit de complexă este demonstrația cu privire la *răpotinul țăstelor,* „sărbătoare populară, veche și destul de răspândită pe vremuri", „o sărbătoare cu fond păgân, pe care biserica n-a putut s-o îndepărteze din sufletul poporului", care „în Albulești" [locul de baștină al lui I. C. Chițimia – n. aut., N.C.] „cade regulat, după expresia poporului, 'la a treia marți din Paști', așa cum o cunoștea episcopul Filaret și cum cade și în alte părți" (Chițimia 1947, 26–27). În buna tradiție hasdeiană, cercetătorul acordă atenție contextului etnografic și spiritual al sărbătorii, oferind nu numai o descriere exactă a modului de confecționare a țăstului de copt pâinea (dar și 'mălaiul' ori de gătit anumite mâncări, cf. *ibidem,* 28), ci și coordonatele sacre, mitice, rituale ale momentului. Reține astfel „tăcerea magică": „La facerea țăstelor însă nu e îngăduit să se dea femeilor care lucrează astfel de bineț, fiindcă țăstele vor crăpa" (*ibidem,* 29) și o corelează cu o altă situație în care se impune inter-

https://biblioteca-digitala.ro

dicția de a vorbi: „Semnul tăcerii magice, întâlnit în cazul când femeia aduce de la fântână 'apă ne-ncepută', fără să schimbe un cuvânt cu cei ce îi ies în cale, pare să se ivească și aici: se respectă o muncă aproape sacră". Se adaugă, la aceasta, interdicția de a executa alte munci în acea zi („Această muncă depusă la facerea țestelor este cinstită și prin aceea că în ziua respectivă, a răpotinului țăstelor, nu se lucrează altceva"), precum și o serie de comportamente rituale, precum stropirea pământului din care se fac țăstele cu vin, masa rituală, darurile rituale: „... se întinde masă între participante cu cinste, cu bucurie, cu mâncări pregătite sub vechiul țăst. Se dau uneori și 'turte' de pomană, coapte sub vechiul țăst" (*ibidem*), data fixă la care are loc (a treia marți după Paști). Toate aceste detalii etnografice/etnologice sunt premisele necesare încercării de aflare a originii numelui sărbătorii (*răpotinul țăstelor*) pentru care slavistul I. C. Chițimia emite ipoteza, altminteri tentantă, a derivării dintr-un vechi slav, 'rabotina', cu sensul de 'sclavie', dar și de 'muncă', sau dintr-un adjectiv substantivizat, 'rabotănă': „O astfel de formă slavonă (poate alta mai recentă) stă la baza termenului *răpotin* din 'răpotinul țăstelor', fiind vorba de 'munca țăstelor', devenită sărbătoare populară, datorită magiei" (*ibidem*, 30)[1].

O altă expresie asupra căreia I. C. Chițimia s-a oprit în studiile sale de etnolingvistică este *'la Paștele cailor'* sau *'la Paștele calului'*, pe care o derivă, printr-un procedeu ingenios, dintr-un proverb „cu o formulare mai complexă, acesta descinzând, la rândul lui, dintr-o anecdotă, cu existență la noi și la popoarele vecine, respectiv la bulgari" (Chițimia 1971, 72–73). Autorul crede deci că de la formula bulgărească *'Traj, konijo, za zelena treva'* ('trăiește sau ține-te, murgule, până la iarba verde') s-ar fi ajuns la expresia românească *Să trăiești, murgule, să pești iarbă verde*, și, de aici, la *Pește, murgule, iarbă verde*, „În consecință, în *paștile* din *la paștile calului* nu avem de a face cu o sărbătoare populară, ci cu o formație populară veche, derivată din *a paște: la paștile calului* înseamnă deci 'la păscutul calului'. Este și acesta un exemplu elocvent, conchide autorul, de necesitatea aplicării metodei filologice în analiza și interpretarea unor creații folclorice, care nu se limitează, în fond, numai la paremiologie" (*ibidem*, 72).

Studii mai noi de etnologie românească și comparată, cantonate tot în spațiul cultural sud-est european, găsesc totuși sursa acestei expresii în complexul mitico-ritual al unor sărbători echinocțiale de primăvară.

---

[1] Ar fi de comparat definițiile celor doi termeni în cele mai recente instrumente de lucru avute la dispoziție: Georgeta Stoica, Paul Petrescu, *Dicționar de artă populară*, București, Editura Enciclopedică, 1997, p. 474, *Țest*, și în Ion Ghinoiu, *Obiceiuri populare de peste an. Dicționar*, București, Editura Fundației Culturale Române, 1997, p. 165, *Ropotina țestelor (Ropotinul țestelor)*, cu prezentarea lor în studiul lui I. C. Chițimia.

https://biblioteca-digitala.ro

După unii cercetători, „Paștele cailor" ar fi chiar numele popular care se dă sărbătorii de Sân Toader, întreaga săptămână de la începutul Postului Mare fiind astfel „saturată de reprezentări ecvestre, unde se succed Joia Iepelor, Sâmbăta de Sântoader și Duminica de Sântoader" (Marianne Mesnil-Assia Popova, *De la moși la nou-născuți: pâinile celor patruzeci de mucenici,* în *Eseuri de mitologie balcanică,* București, Editura Paideia, 1997, p. 314–316). Expresia *la Paștele cailor,* existentă ca atare la români și la bulgari cu sensul 'niciodată', își are un corespondent în zicerea franțuzească *à la Saint Glinglin* care, consideră autoarele, ar putea fi pusă în legătură cu „sunetul clopotelor" care, „potrivit credințelor populare din Occidentul catolic, în această perioadă de post [...] zboară din clopotnițele lor" (*ibidem*, 315).

„Paștele Cailor" apare chiar ca o „sărbătoare cabalină cu dată mobilă (ziua de joi din a șasea săptămână care urmează după Paște), sinonimă cu Joia Iepelor, când se crede că, pentru un ceas și pentru o singură dată pe an, se satură caii de păscut iarbă" (Ghinoiu 1997, 148).

Ar fi de observat, deocamdată, că în timp ce pentru M. Mesnil și A. Popova expresia *la Paștele cailor* și-ar afla contextul genetic într-o serie de sărbători de primăvară, legate de cultul calului și centrate în jurul Sân Toaderului, situate *înaintea* sărbătorii *Paștelui,* după I. Ghinoiu aceasta și-ar avea originea într-o sărbătoare populară numită chiar „Paștele Cailor", situată însă în perioada de *după Paști,* simultană cu Ispasul, Joia Iepelor, Joia Verde (cf. Ghinoiu 1997, 249). În raport cu informația avută la dispoziție la momentul respectiv, I. C. Chițimia (1971, 72) credea că o astfel de sărbătoare „nu există nici măcar în 'calendarul babelor' și deci de aici înțelesul de 'niciodată' ". Constatarea, cu privire la absența unei astfel de sărbători chiar și în 'calendarul babelor' este infirmată de cercetările ulterioare, care o atestă „cu variante și credințe locale [...] pretutindeni în România" (Ghinoiu, *op. cit.*). Apare astfel o contradicție logică: dacă sărbătoarea există, și încă „pretutindeni în România", de unde atunci sensul de 'niciodată'? Autorul *Dicționarului* de obiceiuri găsește o explicație plauzibilă acestei aparente nonconcordanțe în data mobilă a sărbătorii, „care putea varia, de la an la an, cu un mare număr de zile. Din acest motiv, importanța sărbătorii s-a diminuat treptat, căpătând un înțeles peiorativ: a nu înapoia ceea ce ai împrumutat, a amâna până la 'Sfântul Așteaptă', a nu te ține de cuvânt" (*ibidem*).

Cele două explicații – una strict filologică, cealaltă etnologică – nu se resping, ci chiar se completează reciproc: echivalarea lui „la paștele cailor" cu „la păscutul cailor" (cf. Chițimia) este susținută de credința că de „Paștele cailor", „pentru un ceas și pentru o singură dată pe an, se satură caii de păscut" (cf. Ghinoiu). Unicitatea, scurtimea, irepetabilitatea momentului pe durata întregului an ar putea adăuga și ideea de dificultate a împlinirii, a ținerii promisiunii, încât, o dată pierdută ocazia, posibilitatea realizării se amână *sine die.*

https://biblioteca-digitala.ro

Fidel învăţăturii unor mari lingvişti şi filologi români – B. P. Hasdeu şi Ovid Densusianu, în primul rând –, dar şi Al. Lambrior, M. Gaster, I. A. Candrea şi alţii, I. C. Chiţimia a fost consecvent în a susţine şi a impune metoda lingvistico-filologică în studiile de folclor. Insistenţa cu care i-a apărat validitatea în faţa metodelor mai noi, moderne la vremea respectivă, structuralismul şi semiotica în primul rând, nu însemna respingerea acestora, nu era un semn de imobilism al gândirii ori o dovadă de cantonare într-un tradiţionalism desuet, ci doar o expresie a consecvenţei şi continuităţii prin care autorul se situa pe sine în seria cărturarilor români preocupaţi de folclor şi de limba populară. „Folclorul, în general, precum şi folclorul poporului român oferă o mare bogăţie de creaţii, pentru a cărei studiere pot fi utilizate diferite metode, între care cea lingvistico-filologică rămâne valabilă şi absolut necesară" (Chiţimia 1971, 73, cf. şi mai târziu: „Nu vreau să zic deloc că trebuie minimalizate metodele moderne de cercetare ştiinţifică. Ele sunt absolut necesare ca ştiinţă, care tinde spre cel mai înalt rang. Dar lângă ele pot vieţui metodele clasice, care nu trebuie desconsiderate şi aruncate între reziduri de dragul celor dintâi, aşa cum se întâmplă uneori", Chiţimia 1989, 416). De fapt, autorul însuşi depăşea uneori limitele interpretării strict filologice a faptelor de folclor sau de literatură populară, făcând adesea analize care se înscriu într-o direcţie apropiată de aceasta – este vorba despre aşa-numita metodă „cuvinte şi lucruri" *(Wörter und Sachen)*, care se poate regăsi şi în studiile mai noi de etnolingvistică, de mitologie, de simbologie şi semiotică a folclorului.

Un clasic al folcloristicii româneşti de după război, profesorul I. C. Chiţimia a lăsat în urma sa o operă de mare cuprindere şi de mare profunzime, la care cei care vin se pot adresa cu toată încrederea.

CARTEA SA MI-A STAT ÎN PERMANENŢĂ ALĂTURI ŞI MI-A FOST MODEL

IORDAN DATCU

Este sigur că G. Călinescu a introdus cercetarea culturii populare româneşti la Institutul de Istorie Literară şi Folclor (aşa s-a numit la început). O mărturie, pe bandă magnetică, a profesorului I. C. Chiţimia, înregistrată, cu mulţi ani în urmă, de colegul Ion Oprişan, este concludentă: când l-a angajat, în 1950, la institut şi l-a întrebat ce preocupări ştiinţifice va avea, I. C. Chiţimia

https://biblioteca-digitala.ro

i-a răspuns directorului institutului că va cerceta literatura română veche. „Nu, i-a răspuns G. Călinescu, dumneata te vei ocupa de folclor". I. C. Chiţimia s-a ocupat, deopotrivă, de folclor şi de literatura veche şi a tipărit, în revista institutului, studii şi despre un domeniu, şi despre altul. Văzând că tipărea şi studii despre literatura veche, G. Călinescu nu i-a reproşat niciodată, adăuga I. C. Chiţimia în mărturisirea la care m-am referit.

E adevărat că unii cercetători ai institutului avuseseră preocupări în domeniul folcloristicii şi înainte de a se angaja la institut. Ovidiu Papadima publicase, în 1941, studiul *O viziune românească a lumii;* Gh. Vrabie tipărise, în 1947, studiul *Folclorul. Obiect, principii, metodă;* Valeriu Ciobanu, care a tipărit în revista institutului, în 1957, cel mai extins de până acum studiu despre Tudor Pamfile, publicase, cu mulţi ani în urmă, studiul *Jertfa zidirii la ucraineni şi ruşi* (1938), G. Călinescu însuşi, care a publicat în revista institutului importantele studii *Estetica basmului, Arta literară în folclor* şi *Folclorul la „Convorbiri literare"* nu se afla pe un teren cu totul nou, fiindcă nu este de crezut că nu avea temeinice cunoştinţe de folclor şi mitologie românească cel care scrisese amplele capitole despre M. Eminescu şi Ion Creangă în istoria sa literară şi le consacrase celor doi mari scriitori ample studii tipărite în volumele cunoscute. Cercetarea etosului popular era o componentă obligatorie a medievistului I. C. Chiţimia, care, e adevărat, se ilustrează amplu acum, în anii săi de cercetător la institutul condus de G. Călinescu. Sunt – e adevărat – şi cercetători tineri care se îndreaptă spre studiul creaţiei populare sub conducerea lui G. Călinescu.

În institut, tineri cercetători ca G. Muntean, Viorica Nişcov şi Ion Oprişan se formează, deopotrivă, ca istorici literari şi ca folclorişti. Studiile pe care Al. Bistriţeanu avea să le strângă în volumul *Teorie şi inspiraţie folclorică la predecesorii lui V. Alecsandri* (1977) au fost scrise la îndemnul lui G. Călinescu.

În buletinul anual al institutului, *Studii şi cercetări de istorie literară şi folclor* (primul volum, pe anul 1952, apare în luna mai 1953), văd lumina tiparului, rând pe rând, cu o periodicitate şi cu o regularitate lăudabile, studiile lui I. C. Chiţimia de istoria folcloristicii: cel despre B. P. Hasdeu în 1952, cel despre G. Pitiş în 1953, cel despre T. T. Burada în 1955, cel despre Al. Lambrior în 1957, cel despre Gr. G. Tocilescu în 1962, cel despre S. Fl. Marian în 1963, cel despre V. Alecsandri în 1966. Să menţionăm că unele studii dintre cele amintite fuseseră redactate cu ani înainte. Toate aceste studii, plus altele două (unul despre D. Stăncescu, care apăruse în 1955 în „Limbă şi literatură" şi cel despre M. Gaster, care nu apăruse până atunci) au fost strânse în celebrul volum *Folclorişti şi folcloristică românească* (Editura Academiei, 1968, 408 p.), ce a fost distins de Academia Română cu Premiul „B. P. Hasdeu".

https://biblioteca-digitala.ro

Volumul este, fără îndoială, o primă istorie a folcloristicii româneşti, una văzută prin personalităţi de vârf ale ei. Toate studiile din volumul amintit sunt monografice, fiindcă, scria I. C. Chiţimia, istoria folcloristicii trebuie abordată pe baza *cunoaşterii aprofundate* a operei unor folclorişti *de seamă,* pe baza unor *investigaţii adâncite.* Studiile de acest fel nu trebuie să fie concepute ca adiţionarea de date, ca un *zbornic,* ci ca erudite cercetări, duse până la epuizarea informaţiei. Istoria folcloristicii româneşti trebuie concepută în specificitatea evoluţiei acesteia în cadre naţionale bine conturate. „O istorie a folcloristicii româneşti, ca orice istorie de altfel a unei discipline, trebuie să fie o lucrare de concepţie, legată de fondul specific al disciplinei respective, precum şi de rezultatele cercetărilor întreprinse de-a lungul vremii, în speţă deci de fondul distinctiv al folclorului românesc în raport cu folclorul altor popoare, ca şi de viziunea diferiţilor folclorişti asupra lui". Deci o lucrare de concepţie, nu o grupare istorică de ştiri.

Alte câteva trăsături individualizează volumul lui I. C. Chiţimia. Cei asupra cărora s-a aplecat erau grupaţi unii în jurul lui B. P. Hasdeu, alţii în jurul „Revistei pentru istorie, arheologie şi filologie", condusă de Gr. G. Tocilescu. Deşi personalităţi distincte, nu erau valorificate la realele lor potenţe: „Însă, cu toate meritele incontestabile ale tuturor, activitatea în domeniul folclorului a fost neglijată din punctul de vedere al unui examen adâncit, cum este cazul lui Alecsandri, Hasdeu şi Gaster, alţii au rămas în opinia publică la merite folcloristice vagi, ca de exemplu Burada, Marian, Tocilescu, iar unii au fost de-a dreptul uitaţi complet, precum s-a întâmplat cu Lambrior, cu Pitiş şi cu Stăncescu". Cu alte cuvinte, studiile ce li le închină I. C. Chiţimia sunt, în primul rând, opere de restituire, de repunere în drepturi, de aşezare în lumina reală a contribuţiei acestora. În toate cazurile I. C. Chiţimia aduce puncte de vedere noi. În cazul lui V. Alecsandri face distincţie netă între romantismul acestuia, care s-a manifestat în dragostea şi pasiunea cu care a adunat cântece populare şi alte materiale folclorice" şi modul cum a înţeles individualitatea folclorului, înţelegere care „este însă la el ştiinţifică şi modernă". Meritul lui S. Fl. Marian este de a se fi îndreptat spre filoane care nu fuseseră cercetate până la el şi de a organiza cele adunate „în sinteze clare şi bine concepute". Gr. G. Tocilescu a avut un „orizont larg", iar colecţia coordonată de el dă „o imagine amplă şi proaspătă a folclorului poetic din momentul respectiv". Studiile şi colecţiile lui G. Pitiş fuseseră uitate în revistele unde au apărut. D. Stăncescu fusese şi el uitat, remarcabilele colecţii de basme nu mai fuseseră de multă vreme reeditate. I. C. Chiţimia nu numai că scrie un studiu amplu despre întreaga activitate a acestuia, inclusiv despre aceea de scriitor şi traducător, dar tipăreşte şi o selecţie din basmele acestuia: D. Stăncescu, *Basme,* Editura Tineretului, colecţia „Biblioteca şcolarului" (1955). Când, în 1970, am tipărit, la Editura

https://biblioteca-digitala.ro

Minerva, în colecţia „Biblioteca pentru toţi", D. Stăncescu, *Sora Soarelui. Basme culese din popor,* în mod firesc şi cu respect am cerut ca prefaţa să fie semnată de prof. I. C. Chiţimia.

De factură monografică, studiile lui I. C. Chiţimia doar în unele secţiuni ale lor ne apar mai puţin împlinite. Astfel, studiul excelent despre S. Fl. Marian este prea tranşant când împarte opera acestuia în operă de folclorist şi operă de etnograf, pe aceasta din urmă luând-o în consideraţie doar *pe scurt.* Aşa se face că opere fundamentale ale acestuia, ca trilogia despre ciclul vieţii şi trilogia sărbătorilor la români să nu se bucure de examenul critic meritat, deşi I. C. Chiţimia încă din introducerea la cartea sa le socoteşte *monografii însemnate.* Trecerea prea repede peste ele s-a datorat, poate, şi cenzurii epocii, care taxa ca mistice domeniile examinate de S. Fl. Marian în monografiile sale. Unele completări au fost aduse de I. Muşlea în studiul despre opera lui Ion Pop-Reteganul.

Studiile lui I. C. Chiţimia din volumul *Folclorişti şi folcloristică românească* le socotim unele dintre cele mai temeinice din câte s-au scris despre autorii amintiţi. Cartea sa mi-a stat în permanenţă alături şi mi-a fost model. Evident, contribuţia prof. I. C. Chiţimia în domeniul folcloristicii româneşti este mai bogată decât am sugerat în aceste însemnări ale noastre. Să amintim că are o contribuţie remarcabilă şi la istoria folcloristicii polone, recunoscută ca o noutate de către înşişi specialiştii poloni.

RELAŢIA DINTRE CĂRŢILE POPULARE ŞI FOLCLOR ÎN OPERA ŞTIINŢIFICĂ A PROF. I. C. CHIŢIMIA

AL. DOBRE

Profesorul I. C. Chiţimia s-a stins din viaţă la 19 februarie 1996, cu puţin timp înainte de a împlini venerabila vârstă de 90 de ani (s-a născut la 22 mai 1908). A trecut în lumea celor drepţi cu discreţia care l-a caracterizat întreaga viaţă. A lăsat, în schimb, în urma lui, o operă ştiinţifică de o bogăţie şi o diversitate impresionante. Valoarea remarcabilă a operei sale îl va înscrie definitiv în cultura română ca pe unul dintre cei mai însemnaţi cărturari ai ultimei jumătăţi de secol.

Una dintre direcţiile principale ale activităţii ştiinţifice a profesorului I. C. Chiţimia a constituit-o studiul, temeinic şi aprofundat, al cărţilor populare. Majoritatea unanimă a specialiştilor este de acord în aprecierea că,

https://biblioteca-digitala.ro

sub acest aspect, Profesorul este una dintre autorităţile de prestigiu în materie. În domeniul cercetării cărţilor populare, I. C. Chiţimia continuă o tradiţie de remarcabilă notorietate în ştiinţa românească, tradiţie al cărei început este marcat de studiile magistrale ale lui B. P. Hasdeu. Următoarea contribuţie menţionabilă este aceea a lui Moses Gaster, hasdeian prin formaţie şi preocupări, prin apartenenţa, sub raport ştiinţific, la şcoala marelui enciclopedist al culturii româneşti. În sfârşit, într-o linie neîntreruptă, trebuie să subliniem contribuţia de excepţie a lui Nicolae Cartojan la studiul şi editarea cărţilor populare. Acestuia din urmă I. C. Chiţimia i-a fost elev şi, pentru o scurtă perioadă de timp, asistent universitar. Nicolae Cartojan i-a fost lui I. C. Chiţimia nu numai profesor şi îndrumător ştiinţific, ci şi un model de comportament uman, un model al profesorului şi savantului ce trebuie urmat îndeaproape în tot ceea ce priveşte relaţiile interumane, rigoarea ştiinţifică, munca trudnică pe texte şi manuscrise, discreţia dusă până în pânzele albe. Nu este deci deloc întâmplător faptul că tuturor acestora I. C. Chiţimia le-a dedicat studii, adeseori monografice, că în întreaga lui operă ştiinţifică abundă referirile şi aprecierile la adresa acestor înaintaşi din a căror stirpe intelectuală şi ştiinţifică se trage şi despre a căror operă şi personalitate s-a mulţumit nu numai să scrie studii şi articole cald evocatoare sau de analiză a contribuţiei lor ştiinţifice, ci, fapt remarcabil, să le şi continue opera, adâncind cercetările, extinzând investigaţiile, reluând întreaga discuţie, reeditând textele de bază, alcătuind instrumentele de lucru indispensabile. Acest întreg travaliu, dublat de o capacitate creatoare notabilă, i-a dat lui I. C. Chiţimia posibilitatea să aducă noi şi interesante precizări biobibliografice, să se înscrie în istoricul domeniului cu puncte de vedere personale, cu o seamă de contribuţii originale, ridicând cercetările asupra domeniului pe culmi încă neatinse până la el. Astfel că, în momentul de faţă, studiul cărţilor populare îşi are nota dominantă în contribuţia de excepţie, de cel mai înalt nivel, în opera ştiinţifică a profesorului I.C. Chiţimia. Şi, ca să ne păstrăm pe linia judecăţilor cât de cât obiective, într-o anume măsură, şi în aceea a profesorului Dan Simonescu, coleg de generaţie, prieten şi colaborator în editarea şi studiul cărţilor populare.

Contribuţia lui I. C. Chiţimia în domeniul cercetării cărţilor populare s-a concretizat, în primul rând, în alcătuirea instrumentelor de lucru, fără de a căror existenţă cercetarea ştiinţifică întâmpină greutăţi, uneori de nebiruit. A reeditat, astfel, unele lucrări, socotite fundamentale, dar devenite greu accesibile, ale înaintaşilor, a alcătuit, potrivit unor norme metodologice riguroase, ediţii de texte după manuscrise ale celor mai reprezentative cărţi populare, a coordonat, din punct de vedere ştiinţific, munca de elaborare a bibliografiei literaturii de specialitate, desfăşurată de unii dintre cei mai devotaţi şi mai dotaţi discipoli şi mai tineri colaboratori ai săi. Acest întreg

https://biblioteca-digitala.ro

eşafodaj, monumental, al instrumentelor de lucru, coroborat cu o impresionantă cunoaştere a literaturii de specialitate, românească şi străină, i-au permis elaborarea unor studii de sinteză sau cu caracter aplicativ, referitor la una sau la alta dintre cărţile populare, care poartă amprenta lucrărilor de referinţă în domeniu şi rămân valabile prin epuizarea punctelor de vedere expuse anterior, printr-o nouă analiză a textelor de bază şi, în urmare firească, prin susţinerea, solid argumentată, a unor încheieri şi concluzii originale, de natură să ducă discuţia mai departe către limpezirea, pe cât posibil definitivă, a problemelor atât de complexe pe care le ridică existenţa cărţilor populare în cultura şi societatea românească.

Un punct-cheie al studiilor profesorului I. C. Chiţimia asupra cărţilor populare îl constituie stabilirea raportului acestora cu folclorul românesc în special, cu folclorul altor popoare în general. Asupra stabilirii acestor raporturi, asupra naturii, corelaţiei şi profunzimii lor, aşa cum au fost ele evidenţiate de profesorul Chiţimia, se va îndrepta, în acest articol evocator, şi atenţia noastră.

Pentru a înţelege resorturile întregului mecanism metodologic pe care l-a stabilit şi l-a utilizat în studiul cărţilor populare, pentru a putea urmări pe analiză concretă dinamica demonstraţiei asupra raporturilor existente între cărţile populare şi folclor şi, în sfârşit, pentru a ne forma propria convingere asupra concluziilor la care ajunge I. C. Chiţimia în urma demersurilor sale atât de complexe şi cuprinzătoare vom proceda, într-o serie de articole succesive, la prezentarea în detaliu a câtorva dintre studiile sale pe această temă, unele doar de câteva pagini, dar cu un caracter sintetic evident, altele mai întinse, cu note şi detalii exhaustive, descriptive chiar.

Un studiu important, din toate punctele de vedere care ne interesează, este acela consacrat legendei religioase apocrife cunoscută în folclorul românesc sub numele de *Alexie, omul lui Dumnezeu*[1].

Subiectul a făcut obiectul unei comunicări prezentate în luna octombrie a anului 1982 la un simpozion cu participare internaţională consacrat relaţiilor cultural-ştiinţifice româno-iugoslave.

O primă constatare deci este aceea cu privire la faptul că, aşa cum se întâmplă şi în cazul de faţă, I. C. Chiţimia şi-a făcut cunoscute opiniile nu numai în faţa specialiştilor români, ci şi în prezenţa unor cercetători din afara ţării care, în felul acesta, au putut lua cunoştinţă de preocupările şi punctele de vedere ale cărturarului român. În felul acesta, studiul Profesorului a intrat

[1] I. C. Chiţimia, *„Legenda lui Alexie" la confluenţa literaturilor română şi iugoslave*, în: Universitatea Bucureşti - Facultatea de Limbi şi Literaturi Străine, *Relaţii culturale, literare şi lingvistice româno-iugoslave. Actele Simpozionului VI*, Bucureşti, 21–25 octombrie 1982, p. 65–72 (extras, p. 66 albă).

https://biblioteca-digitala.ro

în circuitul internaţional, ca o contribuţie importantă la schimbul mondial de valori în problema discutată.

Cea de a doua constatare – şi ea aparent exterioară – este aceea care priveşte întinderea studiului: numai 7 (şapte) pagini, dintre care 2 (două) sunt rezervate notelor şi trimiterilor. Desigur, limitarea spaţiului a fost condiţionată de însuşi caracterul expunerii: o comunicare la un simpozion internaţional trebuie să se încadreze, în mod obligatoriu, la câteva minute (10–15), ceea ce în termeni tehnici înseamnă exact 5–6 pagini.

În acelaşi context al constatărilor la prima vedere se înscrie şi observaţia asupra aparatului critic-ştiinţific: sunt 23 de note în care se fac trimiteri la cca 40 de unităţi bibliografice, însumând aproape tot ceea ce s-a scris, în literatura de specialitate, română şi străină, în domeniul discutat [2]. Avem oglinda clar conturată a măsurii erudiţiei cercetătorului român, a capacităţii lui de a stăpâni exhaustiv bibliografia problemei, de a o pune în valoare şi a se mişca lejer în literatura de specialitate română şi străină. Această constatare, de factură statistică, ne ajută, în acelaşi timp, să fixăm în parametrii săi reali metoda de cercetare după care s-a condus I. C. Chiţimia, şi anume aceea a epuizării surselor bibliografice ce i-au fost accesibile. Anticipând concluzia finală, vom observa că metoda este specifică şi aplicată în toată opera ştiinţifică a profesorului Chiţimia, ceea ce a dus nu numai la obţinerea unor rezultate notabile, ci l-a particularizat într-o oarecare măsură, pe de o parte, iar pe de altă parte, l-a situat în cea mai elevată tradiţie a culturii româneşti pe o direcţie ce se constituie într-o constantă a cercetării ştiinţifice autohtone.

Volumul în care a fost publicată comunicarea nu a avut, din câte ne dăm seama, un tiraj prea mare şi nici o circulaţie adecvată. A fost tipărit în Tipografia Universităţii din Bucureşti prin multiplicare la xerox, probabil după matriţe potrivit stadiului la care ajunsese această tehnologie în România anului 1982. Este şi acesta unul dintre motivele de a o prezenta în detaliu şi a o readuce astfel în atenţia celor interesaţi.

Comunicarea începe printr-o expunere cu caracter general-sintetic a problemei de principiu. „Multe din cărţile populare, receptate în literatura română veche – atrage atenţia autorul – fac parte dintr-un circuit interesant, cu traseu din Orient sau Bizanţ spre Occident şi cu reîntoarcere spre răsăritul şi sud-estul Europei, în prelucrări occidentale. Introducerea s-a petrecut pe două bucle de drum: una de nord, atingând literatura germană, cehă, polonă, ucraineană, rusă şi altele; alta de sud, trecând prin literaturile italiană, sârbocroată, română şi uneori mai departe spre ucraineană etc. Punctul de întoarcere este, de obicei, literatura franceză veche" [3].

[2] Notele sunt plasate la sfârşitul studiului, acoperind, în parte, paginile 70–72.

[3] *Ibidem*, p. 65.

https://biblioteca-digitala.ro

Observaţiile sunt de profunzime şi cu implicaţii importante din punct de vedere ştiinţific, ceea ce, la o primă vedere, ar necesita o demonstraţie extinsă. În fond, I. C. Chiţimia nu face altceva decât să reia concluziile unor demonstraţii anterioare, fapt ce reiese clar din trimiterile pe care le face [4]. În acest fel se asigură factorul de continuitate, de constanţă în cercetarea cărţilor populare, fiecare demers fiind o nouă etapă, o demonstraţie pe un alt material, o ducere mai departe a unor analize anterioare. Cu fiecare studiu, I. C. Chiţimia realizează o aglomerare de argumente, o îmbogăţire a acestora cu noi exemple care, în final, vor întări concluziile generale.

Au existat, desigur, şi situaţii atipice, excepţii de la această regulă generală, şi cărturarul nostru se grăbeşte să facă menţiunile necesare: „Firește, nu toate cărţile populare au pătruns în literatura română pe aceste drumuri. Unele s-au infiltrat din Orient sau din Bizanţ, pe o cale mai scurtă, fără ocolişuri, adică direct din Peninsula Balcanică: *Povestea lui Archirie şi Anadan*, *Istoria lui Skinder* etc. Altele au luat naştere în Occident şi au ajuns în literatura română prin filiera de sud, în acest caz intrând în circuit, în epoca fanarioţilor, şi literatura greacă: *Fiore de virtu*, *Imberie şi Margarona*, *Erotocritul* şi altele" [5].

Iată deci o punere în temă menită să ofere un tablou general şi cvasicuprinzător al drumului străbătut de cărţile populare cunoscute şi în cultura română. Acest scurt pasaj introductiv, de punere în temă, are marele merit de a circumscrie cărţile populare româneşti în context european, de a le integra fenomenului manifestat pe plan internaţional. Cultura română, din această perspectivă, nu mai este una cu caracter provincial, cu forme închise de manifestare, ci una perfect şi organic integrată, cu locul ei bine definit, în marele complex european şi internaţional. Aproape în toate studiile sale rezervate cercetării cărţilor populare I. C. Chiţimia relevă acest aspect important cu o insistenţă lăudabilă.

Pasajul de introducere în temă are şi rostul de a pregăti cadrul general în care urma să fie situat obiectul concret al comunicării.

„În ce priveşte *Viaţa lui Alexie*, notează I. C. Chiţimia, ea intră în rândul cărţilor populare, plecate din Bizanţ spre Apus, prelucrate aci de mai multe ori (şi în versuri) şi revenite în Europa de sud-est, precum *Alexandria*, *Viaţa lui Evstatie Plachida*, *Istoria Troadei* etc." [6]. Integrată acestei mari şi

---

[4] Cf. comunicarea noastră la Salzburg în 1975: *Existenz und Wege der rumanischen Volksbücher in europäischen Perspektive*, în *Berichte in Auftrag der internationalen Arheitsgemeinshaft für Forschung zum romanischen Volksbuch*, herausgegeben von Felix Karlinger, Seekirchen, 1975 (volum sub redacţia: Angela Birner), p. 39–55; idem, *Cărţile populare româneşti în perspectivă europeană*, în „Limbă şi literatură", 1976, nr. 2, p. 460–470 (nota I.C.C.).

[5] I. C. Chiţimia, *„Legenda lui Alexie"*..., loc. cit., p. 65.

[6] *Ibidem*.

https://biblioteca-digitala.ro

prestigioase familii, povestea noastră îşi poate urma cursul expunerii, expunere care, normal, se deschide cu un scurt rezumat al conţinutului ei: „În *Legenda vieţii lui Alexie* se povesteşte că eroul (Alexe, Alexius) părăseşte casa părinţilor săi bogaţi şi a familiei de la Roma, chiar în noaptea nunţii, duce o viaţă de pustnic departe, la Edessa, în Mesopotamia (azi Urfe, în Turcia), apoi (reîntors şi nerecunoscut) trăieşte într-o bojdeucă lângă casa părinţilor, fiind recunoscut numai după moarte, printr-un inel, motiv de basm şi de baladă medievală (de pildă, *Der edle Moringer*)"[7]. Acesta este nucleul conţinutului cărţii populare, aşa cum a fost el rezumat de I. C. Chiţimia. Urmează, tot pe scurt, prezentarea izvorului, baza de pornire a legendei, şi drumul pe care l-a străbătut până să ajungă în cultura română.

„*Legenda lui Alexe*, precizează savantul, se bazează pe o poveste siriacă, a unui Joanes Caliybit, compusă în secolul al V-lea, în care un nobil din Constantinopol îşi părăseşte familia şi se duce la Edessa, în Mesopotamia nordică, unde începe şi continuă o viaţă în Bizanţ, şi aci a fost completată cu fuga tânărului în noaptea nunţii şi cu introducerea în compoziţia naraţiunii a inelului de recunoaştere, motiv cu largă răspândire folclorică. Din Bizanţ, legenda a apucat spre Occident, unde a fost adaptată la atmosfera locală, căci oraşul Romy (Constantinopol) a devenit Roma şi lângă el au apărut papa, bazilica Sf. Petru şi altele. În noua construcţie, legenda s-a întors în sud-estul Europei, răspândindu-se în diferite versiuni: greacă, bulgară, sârbocroată, slovenă, română etc"[8].

Cărţile populare, şi exemplul lui Alexe este edificator, oferă acea posibilitate mult râvnită de folcloriştii tuturor timpurilor de a cunoaşte nemijlocit varianta primară, arhetipul unui produs folcloric, legendar. De a-i urmări, apoi, traseul şi adăugirile de motive pentru a se contura, de fiecare dată, o nouă variantă, în fapt un nou produs, de sine stătător. Demonstraţia lui I. C. Chiţimia este, din acest punct de vedere, concludentă şi, poate, această linie ar trebui explorată mai în adâncime.

Dar să reluăm expunerea firului demonstraţiei lui I. C. Chiţimia care, în continuare, urmăreşte traseul răspândirii în lume a legendei până în momentul în care ajunge pe teritoriul românesc. „Fireşte – marchează I. C. Chiţimia – *Legenda lui Alexe* a avut o mare difuzare în literaturile occidentale, atât sub formă de proză, cât şi în versuri. Împreună cu *Legenda lui Evstatie Plachida* (având amândouă motive narative comune) a intrat în culegerea de poveşti medievale *Legenda aurea* de Jacques de Voragins (cca 1190–1298), de asemenea în celebra colecţie engleză *Gesta Romanorum* (sec. XIII), deci în limba latină, urmând după aceea traduceri şi prelucrări în limbi

[7] *Ibidem.*

[8] *Ibidem.*

https://biblioteca-digitala.ro

naţionale"[9]. În acest moment intervine contribuţia personală a specialistului de înaltă clasă, care are de făcut unele adăugiri inedite: „Ceea ce nu se ştie însă sau se ştie prea puţin – punctează I. C. Chiţimia – este că motivul *Legendei lui Alexe* are o răspândire universală (cel puţin privind unele elemente ale peripeţiilor), şi, mai mult, şi-a găsit un reflex în romanul popular medieval *Guido et Tyrius*, încorporat şi el în *Gesta Romanorum* şi intrat apoi în circulaţie orală"[10].

Pe aceleaşi coordonate ale conexiunilor şi influenţelor sesizabile în vechea literatură se înscrie şi menţiunea, bine motivată bibliografic, potrivit căreia: „Trebuie să mai adăugăm că – atrage atenţia I. C. Chiţimia asupra acestui aspect important – , în perspectiva universală, elemente de peripeţii existente în *Legenda lui Alexe*, precum şi în *Legenda lui Eustatie Plachida* (ambele înrudite) se găsesc într-un roman antic, *Apollo, regele Tyrului*, foarte citit în Europa în versiune latină (originalul grec nu s-a descoperit încă) între secolele VI–X şi apoi în evul mediu, în traduceri naţionale, cu reluare într-un *Jourdain de Blaivies* şi inspiraţie la Shakespeare în drama *Pericles* (1608)"[11].

Textul original şi numeroasele lui prelucrări suferă modificări, după cum am văzut, unele de substanţă, transformându-se, la un moment dat, în cu totul altceva. Unul dintre sensurile acestor modificări, important în opinia Profesorului, este acela al „laicizării" textului. „Important – subliniază Chiţimia – este însă faptul că din legendă hagiografică, *Viaţa lui Alexe* a devenit în Occident un poem cu note laice, mai întâi în literatura franceză în secolul al XI-lea: *La vie de Saint Alexius*, apoi şi în alte literaturi, precum, de exemplu, într-un interesant poem în limba polonă cu titlu latin: *Vita sancti Alexii* (dovada filiaţiei) din secolul al XV-lea, care a provocat numeroase studii, literare şi filologice"[12]. Ne apropiem astfel de zona noastră de interes. „Era natural – constată autorul – ca legenda şi însuşi spiritul ei poematic să se transmită din Apus şi în literatura sârbă şi croată (sau slovenă), cu care cultura română a intrat în relaţii în special în secolele XV–XVI. Dacă *Legenda lui Alexe* a pătruns în literatura bulgară (*Aleksij čelovek boži*) dintr-o versiune în limba greacă, ecoul ei în celelalte literaturi slave de sud vine din răsfrângeri occidentale, vizibile structural şi filologic în textele conservate sau în preluările folclorice ale legendei"[13]. După acest lung traseu străbătut cu folos ştiinţific în spaţii temporale şi geografice ajungem în teritoriul românesc. „La rândul lor – reaminteşte cărturarul – redacţiile româneşti au legătură

[9] *Ibidem*
[10] *Ibidem*, p. 67–68.
[11] *Ibidem*, p. 69–70.
[12] *Ibidem*, p. 68.
[13] *Ibidem*.

https://biblioteca-digitala.ro

(cel puţin în parte) cu această filieră şi intermediere occidentală, prin tendinţa de a ieşi din strictă hagiografie[14] şi a se transplanta în domeniul literaturii şi folclorului, în forme anticanonice, ceea ce dovedeşte nu o pătrundere recentă din textele scrise în folclor, ci o moştenire orală străveche. Adică este vorba de două domenii, fiecare din ele cu bazele lui de pornire, acestea interferându-se însă de-a lungul timpului"[15]. Şi ca o concluzie, care de fapt nu este decât o resubliniere sensibil nuanţată a precizărilor de mai înainte, I. C. Chiţimia notează: „În orice caz, moştenirea de cultură românească veche apare în special în variantele folclorice şi merge mai departe decât simpla transformare a legendei în poem sau în cântec ca în Occident sau la popoarele slave de sud-est, ea rămânând înscrisă în elemente de superstiţie sau de credinţe vechi, fiind de asemenea laicizată sau contaminată cu elemente de mit antic"[16].

Pentru a-şi susţine această afirmaţie, I. C. Chiţimia rezumă, pe o pagină întreagă şi cu o bogată bibliografie, materialul folcloric românesc referitor la subiectul discutat. După cum deja am constatat, în trimiterile bibliografice anterioare au fost amintite textele religioase şi cele din cărţile populare ce au circulat, în manuscris sau în diverse tipărituri, concomitent cu cele folclorice de transmitere orală. Acest pasaj, pe care, respectând metoda de prezentare pe care ne-am propus-o, îl vom reproduce în întregime, este relevant pentru concepţia autorului, pentru distincţia pe care, în toate împrejurările, a făcut-o între textele religioase, textele apocrife şi materialul folcloric, pe care le-a delimitat foarte strict, raportându-le foarte net, rupându-le din legătura lor organică, mult mai complexă decât pare la prima vedere. Consecinţele unui astfel de procedeu nu sunt greu de observat. Dar să revenim la pasajul în discuţie. „Astfel – rezumă Chiţimia întregul material folcloric –, pe vremuri exista în popor credinţa că, de ziua Sfântului Alexe (17 martie), numit şi «*omul cel cald al lui Dumnezeu*», pământul se dezghiaţă şi ies din el gângăniile care au stat până aci amorţite, după cum, pentru a nu da de anumite neajunsuri, în aceeaşi zi nu era bine să faci anumite lucruri[17] sau, pentru

---

[14] *Ibidem*, p. 71–72, nota 15: „Canonizat, Alexe împreună cu legenda lui a fost receptat de ambele biserici, fiind sărbătorit în calendarul ortodox la 17 martie, iar în cel catolic la 17 iulie. Legenda a intrat deci în diferite vieţi de sfinţi (vezi, de exemplu, *Viaţa şi petrecerea sfinţilor* a lui Dosoftei, precum şi diverse mineie). Legenda a circulat însă şi ca o carte populară, în manuscrise vechi şi, mai târziu, în tipărituri; vezi, între altele, *Codicele de la Cohalm* (1592), studiat şi reprodus de Eufrosina Simionescu, Iaşi, 1924. Fragmente dintr-un manuscris de prin 1760, în M. Gaster, *Crestomaţia română*, Bucureşti–Leipzig, 1891, t. II, p. 67–69. Pentru circulaţia cărţii populare, vezi şi: Mihai Moraru, Cătălina Velculescu, *Bibliografia analitică a cărţilor populare laice*, t. II, p. 541 (indice tematic)".

[15] *Ibidem*, p. 72.

[16] *Ibidem*, p. 68.

[17] Cf. Simion Florea Marian, *Sărbătorile la români*, vol. II, Bucureşti, 1899, p. 193 şi urm. (nota I.C.C.).

https://biblioteca-digitala.ro

reuşită, se practicau vechi ritualuri păgâne[18]. Dar mai interesantă este varianta legendei în care Alexe nu fuge din casa familiei în noaptea nunţii pentru că vrea să devină ascet, ci pentru că părinţii nu l-au lăsat să se însoare cu fata pe care o iubea şi i-au dat alta bogată şi urâtă. La moarte, el lasă scris ca fiecare dintre tineri să fie întrebat, la cununie, dacă îl vrea pe celălalt, şi de atunci, «ca să nu i se întâmple cuiva cum i s-a întâmplat lui Alexie», tinerii sunt întrebaţi de le este cu voie[19]. Deşi varianta aceasta are în conţinut şi infiltrări târzii de morală în societate, ea aparţine totuşi unui fond vechi şi are clare interferenţe cu basmul. Există şi o legendă folclorică în care Alexe ajunge cioban la oi, dă de un fluier fermecat în lâna unui berbece năzdrăvan şi când începe să cânte din el, pe loc încep să danseze şi oile, iar o dată cu ele de asemenea florile şi plantele, chiar pietrele încep să joace[20]. Este aci un ecou al mitului lui Orfeu, ale cărui cântece însufleţeau întreaga natură[21]. Că legenda lui Alexe s-a interferat cu elemente de cultură veche se vede şi din faptul că Ion Pop Reteganul a dat de un colind cu viaţa lui Alexe, cântat sau zis de ziua acestuia (17 martie) afară sub soare, colind conţinut de un vechi manuscris descoperit în satul Strâmbu din judeţul Cluj[22]. Deci literatură de ritual cu origini foarte vechi"[23].

Distribuţia materialului folcloric este, după cum se vede, extrem de variată, răspândindu-se în credinţe şi obiceiuri, în colind, în legendă. Delimitările, din punctul de vedere al conţinutului sau al diverselor motive constituente, sunt, de asemenea, cel mai adesea greu de făcut, de unde se impune şi o anume nuanţare şi, poate, un alt tratament al subiectului în sine.

Profesorul Chiţimia a fost un cărturar de formaţie clasică. Studiile sale sunt, de aceea, structurate în aceeaşi manieră. Fapt pentru care, în articolul pe care l-am prezentat, încheierea este o concluzie care vine să întărească partea de introducere, stabilind astfel echilibrul construcţiei. „Aşadar, ne previne I. C. Chiţimia, *Legenda lui Alexe* este una dintre cele mai însemnate din întregul hagiografiei, prin ieşirea ei progresivă din accentul şi fascinaţia mitică şi intrarea în lumea umanului pe pământ, de asemenea prin ramificaţiile de motive universal literare. În literatura română şi în literaturile

---

[18] Practica pescarilor de a prinde şi a mânca de viu un peşte, rostind o formulă magică, cf. *ibidem*, p. 200 (vezi şi N. Cartojan, *Cărţile populare în literatura românească*, t. I, Bucureşti, 1929, p. 169) (nota I.C.C.).

[19] S. Fl. Marian, *op. cit.*, p. 180 şi urm. (nota I.C.C.).

[20] Petre Dulfu, *Isprăvile lui Păcală*, ed. a VII-a, Bucureşti, 1922, p. 44 şi urm. (nota I.C.C.).

[21] „Apariţia în legendă şi a unui călugăr care ţopăie fără voie este un element burlesc de infiltraţie târzie, care nu poate să întunece sensul esenţial şi semnificaţia veche a legendei" (nota I.C.C.).

[22] Cf. S. Fl. Marian, *op. cit.*, p. 192 (nota I.C.C.).

[23] I. C. Chiţimia, *„Legenda lui Alexie"*..., loc. cit., p. 68–69.

https://biblioteca-digitala.ro

iugoslave (de fapt, şi în alte literaturi) se găseşte tocmai la confluenţa acestor arii de schimbare a tonului şi a culorilor artistice, pe calea cărţilor populare" [24].

Cercetată exhaustiv şi pe cele trei planuri de manifestare – religios, cărţi populare, folclor – *Legenda lui Alexe* capătă, în interpretarea savantă a lui I. C. Chiţimia, valori remarcabile, deschizând astfel, din alte unghiuri, posibilitatea unor discuţii fructuoase pentru istoria şi teoria generală a folclorului.

Problemele de metodă, de abordare şi de interpretare au fost, credem, şi ele relevate în asemenea măsură încât să putem descifra desluşit principalele caractere ale stilului de lucru, ale erudiţiei şi concepţiei de care a fost diriguit acest mare savant, contemporan cu noi. În aceste împrejurări, puternica personalitate ştiinţifică şi contribuţia originală a profesorului I. C. Chiţimia sunt evidente şi sigur motivate. Alura sa ştiinţifică depăşeşte, cum s-a văzut, graniţele teritoriului cultural românesc, I. C. Chiţimia participând, cu autoritate şi competenţă, la schimbul mondial de valori intelectuale, fapt ce îl aşază în suita cărturarilor români de temeinică pregătire şi de primă mărime.

[24] *Ibidem*, p. 70

https://biblioteca-digitala.ro

PERSPECTIVE ÎN CERCETAREA ETNOLOGICĂ EUROPEANĂ - REVISTA „EUROPAEA"

RODICA ZANE

Obiectivul solidarizării comunităţilor care vieţuiesc în spaţiul european într-un grup omogen a generat o reacţie justificată de preocupare pentru aspectele particulare de viaţă care caracterizează grupurile aflate în perspectiva de a participa la noua comunitate. Se poate spune că acest proces de „construire" a grupului comunitar european a dat un impuls suplimentar cercetării etnologice şi antropologice de a-şi intensifica şi diversifica preocupările; la aceasta s-a adăugat deschiderea unei noi zone de interes pentru aceste ştiinţe, respectiv zona sud-estică a Europei, cu formele ei tipice de manifestare în condiţiile schimbărilor politice, economice şi sociale care au avut loc în aceste spaţii. Un reflex al noilor coordonate ale cercetării etnologice este revista „Europaea", subintitulată „Jurnalul europeniştilor", apărută în 1995, cu sediul la Cagliari, care îşi propune să se constituie într-un adevărat instrument pentru investigarea şi confruntarea unor puncte de vedere etnologice şi antropologice privind Europa. Un interes particular acordă această publicaţie nu atât contribuţiilor de ordin teoretic, cât acelor studii care pot permite comparaţii intereuropene sau care reprezintă monografii privind popoare sau regiuni din Europa.

Se remarcă direcţionarea tematică a cercetării etnologice, care poate pune în relaţie fenomene specifice, zonale, creând posibilitatea unei sinteze asupra lor. O temă cum este aceea a frontierelor este adusă în discuţie atât în dimensiunea ei teoretică, cât şi în diversitatea formelor ei de manifestare în spaţii care evidenţiază particularităţi semnificative. Termenul *graniţă* este asimilat cu semnificaţii complexe, care îl transformă într-un concept necesar pentru perspectiva etnologică. Problematica pe care o implică realitatea graniţelor se poate structura pe mai multe coordonate: raporturile care se stabilesc între graniţe, grupuri etnice şi naţiuni, semnificaţiile politice, economice, sociale şi simbolice pe care le au frontierele în peisajul european, atitudinea grupului şi a individului faţă de ele, problema identităţii în condiţiile grupurilor de graniţă, consecinţele aşa-zisei deschideri a graniţelor

REF, tom. 44, nr. 1, p. 103-117, Bucureşti, 1999

https://biblioteca-digitala.ro

în spaţiile care au aparţinut lagărului comunist etc. Perspectiva etnologică şi antropologică asupra graniţelor în condiţiile Europei de azi presupune nu numai apropierea prin cercetare directă de acele zone critice din acest punct de vedere, ci şi reconsiderarea metodologiei pe care o presupune această analiză. Bjørn Thomassen, de la Institutul de Antropologie din Copenhaga, atrage atenţia, în articolul intitulat *Studii de frontieră în Europa; graniţe simbolice şi politice, perspective antropologice*, apărut în primul număr al revistei „Europaea" pe anul 1996, asupra necesităţii de a combina metodele de macroperspectivă cu etnografia locală, cu observarea prin participare, cu localizarea problematicii la nivelul oraşelor şi al satelor, al familiei şi chiar în interiorul ciclului de viaţă al indivizilor.

Probleme de metodologie sunt aduse în discuţie de cercetarea de teren a unor fenomene care caracterizează fie societatea industrială occidentală, fie societăţi tradiţionale din zonele sud-est europene, acestea din urmă receptate din perspectiva cercetătorilor occidentali. În primul caz, cercetarea unor practici aşa-zis laice din societăţile occidentale europene ridică problema unor noi preocupări ale antropologiei: „l'anthropologie du nous", o antropologie redimensionată, înnoită, al cărei obiect de cercetare este reprezentat de fenomenele de schimbare şi de noile practici sociale, o antropologie care se bazează pe un recurs constant la dialectica local/global, încercând integrarea unor fenomene marginale, „limită", într-o perspectivă semnificativă pentru cultura contemporană. Este vorba de a da „etnologiei de urgenţă", rezervată înainte studiului „ultimilor primitivi", alt obiect de cercetare, aplicând-o fenomenelor contemporane de „producere" de identitate. Un studiu din al doilea număr din 1996 al revistei „Europaea", semnat de Paolo Bartoli de la Universitatea La „Sapienza" din Roma şi având ca temă cursurile de pyrobazie (mersul pe foc) care se desfăşoară periodic, de câţiva ani, la Umbria, conţine observaţii interesante referitoare la metodologia pe care o presupune un asemenea obiect de cercetare. Este vorba de experimentarea unei metode de cercetare care anulează distincţia pozitivistă dintre subiectul şi obiectul analizei pentru a valorifica dinamicile interactive generate de coincidenţa celor doi poli. Parcurgerea acestui experiment de către cercetător, care a urmat el însuşi un curs de pyrobazie, generează o serie de observaţii care se impun atenţiei: cercetătorul are posibilitatea să participe total la acţiunea cercetată, implicându-se nu numai intelectual, ci şi emoţional; între cercetător şi subiecţii cercetării sale se instalează o relaţie de reciprocitate, cercetătorul trebuind să renunţe la poziţia rezervată de observator obiectiv şi să se supună judecăţilor, comentariilor, observaţiei celorlalţi, transformându-se astfel în membru al grupului.

Probleme interesante de metodologia cercetării evidenţiază studiile de etnologie şi antropologie întreprinse de cercetători care nu aparţin spaţiului

https://biblioteca-digitala.ro

cultural ce face obiectul cercetării lor. Este vorba de interesul cercetătorilor occidentali pentru aspecte specifice societăţilor din sud-estul Europei, asupra cărora au întreprins studii sistematice. Revista „Europaea" supune aceste studii observaţiilor unor recenzenţi familiarizaţi cu spaţiile culturale respective, pentru a semnala eventualele elemente de disonanţă, în al doilea număr pe 1996, sub genericul „Privirea îndepărtată". Studiul lui Jean Cuisenier, *Le feu vivant. La parenté et ses rituels dans les Carpates* (Paris, Presse Universitaire de France, 1994), recenzat de Mihai Nasta de la Université Libre din Bruxelles, reprezintă rezultatul unei cercetări de teren în trei sate din România: Suceviţa din Bucovina, Sârbi din Maramureş şi Dobriţa din zona centrală a ţării. Recenzentul apreciază efortul cercetătorului de a fi consecvent principiului anchetei de teren, revenind mai mulţi ani la rând în satele studiate, dar îşi formulează rezervele cu privire la suportul documentar al cercetării, atâta timp cât este reprezentat exclusiv de datele furnizate de informatorii din prezent, ignorându-se cele conţinute în operele unor mari folclorişti sau etnologi „avant la lettre" sau în arhivele Institutului de Folclor. Observaţiile critice ale recenzentului, care are avantajul intimităţii cu spaţiul cultural românesc, trimit la două concluzii privind acest tip de cercetare: pe de o parte, privind dificultatea de a întreprinde studiul unui spaţiu cultural căruia cercetătorul nu îi aparţine, neavând în comun cu el nici măcar instrumentul de comunicare lingvistică; pe de altă parte, pentru foarte mulţi cercetători occidentali, atracţia faţă de spaţiile Europei de Sud-Est, până acum mai puţin accesibile, datorită regimului politic de tip totalitar, se exercită cu forţă, considerându-le spaţii privilegiate pentru înţelegerea *in presentia* a acelor fenomene specifice colectivităţilor tradiţionale. Din aceeaşi perspectivă este recenzat şi studiul *Paraschiva–Vendredi. La sainte des femmes, des travaux, des jours*, semnat de Cl. Fabre-Vassas şi apărut în revista „Terrain", 24, pe 1995. Autoarea recenziei, Galia Valtchinova, de la Universitatea din Sofia, apreciază că autoarea are meritul de a propune o alternativă pentru înţelegerea fenomenului „fabricării sfinţilor" dintr-un spaţiu ignorat de cercetătorul occidental, respectiv din Orientul greco-ortodox. Metodologia propusă în acest studiu pentru examinarea unui sfânt ortodox se îndepărtează şi de „etnografia de reconstituire" din cercetările greceşti, româneşti, iugoslave sau bulgăreşti, care pun accent pe „supravieţuirile păgâne" şi pe latura mitologică, căutând „starea iniţială" şi subliniind „antichitatea profundă" a fenomenelor cercetate, şi de tratamentul istoric şi antropologic aplicat sfinţilor din aria catolică, inaugurat de J. Le Goff şi de alţii. Dar recenzenta pune concluziile cercetătoarei sub semnul unui reproş important: identificarea unor trăsături naţionale ale cultului Sfintei Vineri în România (studiul s-a bazat pe o cercetare de teren efectuată la Iaşi) trebuia să fie precedată de o circumscriere atentă a imaginarului

https://biblioteca-digitala.ro

balcanic, pentru a discerne în raport cu el aspectele de specificitate. Ceea ce autoarea studiului a considerat o particularitate a acestei sfinte în spaţiul românesc, respectiv călătoria pe care o întreprinde, nu este altceva decât un loc comun al multor sfinţi ortodocşi: aproape toţi se deplasează, fac lungi călătorii, se refugiază pentru a apărea cu puteri miraculoase, pentru că este, de fapt, vorba de un tipar literar propriu retoricii bizantine, care îmbrăţişează un discurs influenţat puternic de ideologie.

Problemele generate de metodologia cercetării etnologice au ca obiect atingerea unui grad cât mai mare de obiectivare, în raport cu care Benedetto Coltargirone de la Universitatea din Cagliari propune, în primul număr al revistei „Europaea" din anul 1995, primul an de apariţie, două modele: *Manualul de etnografie* al lui Marcel Mauss şi *Metoda etnografiei* de Marcel Griaule. Cercetătorul porneşte de la premisa că textele în care se concretizează munca antropologului şi a etnologului riscă să fie construcţii care se sprijină în mare parte pe vid, reprezentări de realităţi inexistente. Condiţiile de muncă pe teren ridică mari probleme cum ar fi: durata sejurului, slaba cunoaştere sau chiar necunoaşterea limbilor locale, neîncrederea informatorilor, dificultatea de a sesiza nuanţele şi detaliile care pot fi elemente de primă importanţă în înţelegerea unei culturi etc. Distanţa dintre observator şi cei care sunt supuşi observaţiei, incompatibilitatea culturală dintre ei sunt inconveniente care devin elemente structurale ale cercetării de teren, susceptibile de a antrena distorsiuni şi de a compromite rezultatele. Recenziile amintite ilustrează acest aspect, sesizând consecinţele unor distorsiuni în receptarea unor mesaje culturale în raport cu care receptorul deţine un cod incomplet.

O altă problemă este semnalată de cercetător în legătură cu acţiunea observatorului de a comunica obiectiv realitatea receptată, cu ajutorul unui limbaj adecvat şi universal. Dar şi aici intervin distorsiuni: oamenii care observă şi încearcă să înţeleagă comportamentul şi ideile altor oameni, diferiţi de ei, pentru a sesiza deosebirile şi asemănările recurg la categorii care nu coincid cu cele deţinute de cei observaţi. Etnologul trebuie să creeze „texte", care să-i comunice experienţa şi, în acelaşi timp, să medieze comunicarea cu societatea respectivă. Deci observatorul are un dublu statut faţă de realitatea observată: pe de o parte, de out-sider, de „străin"(ochiul de „străin" este cel care reacţionează prompt la „alteritate"), dar, pe de altă parte, şi de in-sider, uneori chiar de participant la acea realitate. Din descrierea experienţelor cuprinse în articolele amintite mai sus reiese că „participarea" este şi ea de diferite grade. Cercetarea lui Paolo Bartoli despre pyrobazie probează o formă ideală de participare, pentru că statutul său nu este diferit de statutul celor observaţi, aparţin aceleiaşi culturi, chiar dacă nu au aceleaşi motivaţii pentru implicarea în experienţa respectivă.

https://biblioteca-digitala.ro

Cele două modele de obiectivare propuse de autorul articolului sunt alese şi pentru relaţia de contrast care funcţionează între autorii lor: M. Mauss este interesat de conţinutul cercetării, pe când M. Griaule, de modul cum se face o cercetare; primul nu lucra niciodată pe teren, celălalt l-a părăsit de puţine ori în decurs de 28 de ani. Dar între ei funcţionează şi o relaţie de similaritate: nici unul nu şi-a publicat manualul. M. Mauss nici măcar nu şi l-a redactat, el fiind rezultatul notelor stenografiate de elevii săi, iar M. Griaule nu a mai ajuns să revadă manuscrisul, manualul său fiind publicat postum.

Manualul de etnografie al lui M. Mauss propune un mare proiect de cercetare de tip monografic. Pentru Mauss, este important să fie sesizată substanţa, esenţa oricărui fenomen în legătură cu viaţa omului în societate – esenţa artei, a politicii, a magiei, a economiei, a religiei – pornind de la o concepţie filozofică. *Metoda etnografiei* a lui M. Griaule formulează o metodă etnografică generală, izolând condiţiile şi momentele ei constitutive: personalul cercetării, detectarea şi observarea faptelor umane, înregistrarea, critica, exploatarea documentelor, care reprezintă şi capitolele cărţii. Opţiunea sa este pentru exhaustivitate prin observare prelungită şi lucru în echipă, care permite controale care se încrucişează. Etnograful trebuie să fie în măsură să acţioneze un aparat critic prin confruntarea surselor între ele, prin confruntarea spuselor, a fenomenelor, prin compararea depoziţiilor orale cu observarea faptelor.

Spre deosebire de M. Mauss, care recomandă să nu se emită nici o judecată morală asupra faptelor înregistrate, să nu se manifeste uimire, Griaule consideră că uimirea este un stimulent preţios al curiozităţii; Mauss nu acordă intuiţiei nici un loc în etnologie, pe când Griaule consideră că cercetătorul se ocupă de organizarea „imponderabilelor". Pentru primul, etnologia este „o ştiinţă de statistică", pentru celălalt, „o ştiinţă de fapte de concomitenţă, de repetiţie, de succesiune".

O direcţie programatică a cercetării etnologice europene are în vedere spaţiile europene aflate în plin proces de schimbare. Consecinţele democratizării în Albania sunt analizate de Gilles de Rapper, de la Université de Paris X-Nanterre, în funcţie de reperul graniţei. Deschiderea graniţelor, dar, în acelaşi timp, menţinerea lor produce în Albania de sud un fenomen interesant de comerţ şi de emigrare pe care cercetătorul îl analizează din perspectiva opoziţiei legal/ilegal. Practicarea comerţului în spaţiul de graniţă a generat apariţia a două categorii de persoane: comercianţii profesionişti, care deţin o viză specială pentru a trece în Grecia de câte ori doresc pe parcursul unui an, şi contrabandiştii, care sunt agricultori sau băcani în satele de graniţă şi care ajung în Grecia în mod ilegal. Dar această opoziţie legal/ilegal nu corespunde cu realitatea în cazul celor două categorii de persoane: dacă toţi contrabandiştii sunt în afara legii şi este recunoscut acest

https://biblioteca-digitala.ro

lucru, în schimb, nici importatorii legali nu sunt întotdeauna în regulă şi sunt suspectaţi de acţiuni frauduloase; în acelaşi timp, deşi contrabanda este o activitate ilegală, este considerată de populaţie îndreptăţită şi necesară în condiţiile date, pe când importarea legală, fiind masivă, este resimţită ca ameninţătoare pentru agricultura locală. În felul acesta, opoziţiei legal/ilegal nu îi corespunde opoziţia licit/ilicit, bine/rău. Cercetătorul supune analizei şi un alt fenomen generat de noua relaţie cu graniţa a populaţiei din sudul Albaniei, acela al deplasărilor de populaţie. Acestea sunt sezoniere şi se produc mai ales la sate, ceea ce determină absenţa mâinii de lucru pentru agricultura locală, fapt pentru care aceasta nu se practică decât pentru consumul familial, oraşele fiind aprovizionate cu legume din import. Comerţul de frontieră şi emigraţia sezonieră generează un aparat poliţienesc foarte numeros, specializat pentru toate categoriile de interese ale statului. Cea mai mare parte a efectivelor de poliţie este de origine locală şi, de cele mai multe ori, cei care se angajează în poliţie sunt numeroase persoane care au eşuat în tentativa de emigrare sau de contrabandă. În această proximitate a poliţiei cu populaţia rezidă una dintre sursele corupţiei, alt aspect acut al societăţii albaneze de astăzi. La nivel moral, se naşte opoziţia între această Albanie contemporană, formată din clandestini, caracterizată de trafic şi corupţie, şi Albania de altădată, de dinainte de cel de-al doilea război mondial, al cărei suport erau noblеţea, mândria şi stăpânirea de sine. Astfel, sub aspect social, devine manifestă opoziţia între tradiţie, care se asociază cu noblеţea de caracter, şi modernitate, reprezentată de tendinţa ilegală. Fenomenele complexe asupra cărora atrage atenţia cercetătorul italian nu reprezintă un aspect izolat sau specific numai spaţiilor de graniţă, ci este una dintre consecinţele schimbărilor radicale din zona sud-estică a Europei, asupra cărora societatea nu este încă pregătită să acţioneze nici pentru a le combate, nici pentru a le studia mecanismele de producere, fapt pentru care prejudiciază contextul social, economic, moral al existenţei. Societăţile care parcurg tranziţii posttotalitare nu sunt pregătite nici pentru restructurarea pe care o presupune o schimbare radicală, politică, economică şi socială, dar nici să asimileze această realitate în planul ştiinţelor umane, să o reflecte, să o analizeze şi să caute soluţii. Cercetarea etnologică şi antropologică occidentală este interesată de asemenea fenomene complexe, dar, în acelaşi timp, nu deţine toate pârghiile necesare pentru a înţelege. Acest lucru ar trebui să reprezinte un semnal pentru specialiştii care fac parte din societăţile contemporane în tranziţie şi să le direcţioneze atenţia cu mai multă insistenţă asupra acestor probleme.

Interesul cercetătorilor europeni pentru aplicarea studiului lor asupra propriilor societăţi se manifestă şi în abordarea problemelor pe care le ridică proiectul Europei comunitare, fapt pentru care un articol din numărul al doilea

https://biblioteca-digitala.ro

pe 1996 al revistei „Europaea" se ocupă de reacţia Suediei faţă de acest proiect. Morris A. Fred, de la Universitatea din Chicago, analizează realităţile sociale, politice şi economice ale Suediei din perspectiva intrării în Comunitatea Europeană.

Fenomenul unor „mode culturale" ale societăţii europene occidentale reprezintă un alt punct de interes pentru cercetarea antropologică, aceste forme de manifestare fiind analizate ca microfenomene culturale, ca fragmente de socialitate capabile să evidenţieze tendinţele semnificative ale culturii contemporane. O modă culturală cum este aceea a cursurilor de deambulaţie pe foc face obiectul unei cercetări de teren a lui Paolo Bartoli, de la Universitatea din Cagliari, *Mergătorii pe foc ai Europei de Vest. Experienţa corpului în căutare de sens*. Societatea occidentală este un adevărat teatru al modelor spirituale şi religioase „exotice", cărora li se caută sensul în nevoia de identitate a individului într-o lume pe care consumul o uniformizează şi o destructurează în mod traumatizant. Cercetătorul italian analizează motivaţiile celor care participă la un asemenea curs, observând că tema forţei, a energiei intervine ca principiu explicativ dominant atât în discursul organizatorilor cursului, cât şi în cel al participanţilor. Organizatorii au dat cursului funcţia de actualizare a unui ritual celtic pentru care optează datorită impasului în care se află societatea de consum: fenomenul de alienare pe care îl generează separă majoritatea indivizilor de forţa lor vitală, îi înstrăinează faţă de ei înşişi, îi face nefericiţi, ceea ce determină nevoia de schimbare interioară, de „regăsire", de descoperire a „potenţialului ascuns", de reîncărcare cu energie, de cunoaştere a adevăratului eu. Recuperarea ritualurilor vechi reprezintă un mijloc de atingere a acestor obiective, o experienţă care permite supunerea la probe, o posibilitate de a constata că imposibilul este în noi înşine şi este creat de noi înşine. Participanţii, cărora organizatorii nu le-au impus opţiunea lor, şi-au motivat decizia de a fi prezenţi la aceste cursuri referindu-se la munca rutinată pe care o desfăşoară, la criza profundă pe care o traversează sau pur şi simplu la curiozitatea de a trăi o astfel de experienţă. Cercetătorul sesizează folosirea terminologiei laice alături de cea ezoterico-religioasă, precum şi funcţionarea noţiunii de energie ca dispozitiv eficace de traducere care permite comunicarea celor trăite şi a emoţiilor, precum şi comunicarea în interiorul grupului. Se vorbeşte de o energie subtilă, de o energie cosmică născută o dată cu lumea, pe care popoarele primitive o cunosc şi ştiu să o utilizeze şi pe care oamenii „civilizaţi" au pierdut-o sau au uitat-o. Din sincretismul dezinvolt de referinţe ideologice ale participanţilor la cursurile de pyrobazie reiese fragmentarea identităţii individuale, nici unul dintre ei neavând un sentiment de apartenenţă exclusivă. De aici decurge neconcordanţa dintre caracterul de rit al deambulării pe foc, climatul de intensă solidaritate specific atmosferei

https://biblioteca-digitala.ro

comunitare a ritului şi absenţa unui orizont cultural împărtăşit, a unui suport mitic, a unui destin colectiv în numele căruia să acţioneze membrii grupului.

Analizând mecanismele care pun în funcţiune o asemenea acţiune de grup în societatea de consum, P. Bartoli sesizează că explicaţia invocată de toţi cei care au participat la pyrobazie pentru fenomenul de analgezie şi incombustie (pentru care cercetătorul însuşi depune mărturie în calitate de participant şi experimentator, constatând că la traversarea unui covor de jăratic cu temperatura de aproximativ 800 de grade nu este resimţită nici o durere şi nu rămân urme de arsuri pe talpa piciorului) este „credinţa", chiar dacă aceasta nu se raportează la o forţă divină, ci este modulată în termeni tereştri ca încredere în sine şi în succesul acţiunilor proprii. Concluzia este că apelul la credinţă se prezintă ca o stare de tensiune cognitivă şi afectivă în măsură să activeze în subiect decizia de a înfrunta bunul simţ şi a-şi supune corpul la proba focului. În comparaţie cu ritualurile de deambulaţie pe foc care se practică în contemporaneitate în Spania, într-un mic sat din Castilia, în Bulgaria şi mai ales în nordul Greciei, de Sfântul Constantin, sau în Macedonia, la Aghia Heleni, şi care au suport religios, pyrobazia care se poate practica în cadrul unor cursuri „laice" în diverse ţări din Europa occidentală exaltă „credinţa în sine", întăreşte motivaţiile personale, demonstrează posibilitatea depăşirii limitelor proprii şi readuce încrederea în sine. De aceea, asemenea cursuri devin forme de „tratare" a insatisfacţiei indivizilor cu privire la condiţia lor existenţială, de exprimare a atitudinii lor de refuz şi critică faţă de societate, de solidarizare şi de eliberare printr-o acţiune de alteritate uluitoare, asigurată de caracterul excepţional al performanţei.

Din cercetarea sa, P. Bartoli deduce o tendinţă culturală larg răspândită, specifică societăţilor de consum: finalitatea terapeutică pe care o promit asemenea cursuri, obiectul lor fiind o serie de suferinţe existenţiale vagi, de slăbiciuni şi neputinţe personale, sentimente neplăcute de inadecvare, de incertitudine, de angoasă în raport cu care funcţionează ca remediu „energiile ascunse", traseele de întărire lăuntrică, o „prezenţă în lume" mai hotărâtă şi mai autonomă. Acţiunea lor nu are legătură cu biomedicina sau cu prevenirea şi promovarea sănătăţii, ci poate fi pusă în relaţie cu medicina „holistică" sau „alternativă" cu care are în comun tipul de probleme cărora pretinde să le găsească soluţii şi principiul nonseparării spiritului de corp.

Modalităţile de afirmare a identităţii sunt obiectul a numeroase studii etnologice şi antropologice, mai ales în condiţiile acelor grupuri etnice minoritare sau în conflict. Tema graniţelor, care direcţionează secţiunea de studii *Limina* din primul număr al revistei „Europaea" pe anul 1996, grupează articole privind situaţia din Bosnia-Herţegovina (*Mostar: frontiere, graniţe, grupuri de interese*, semnat de Kristof Gosztonyi de la Freie Universität din Berlin), din Ţara Bascilor *(Muga: frontieră şi graniţe în Ţara Bascilor*, de

https://biblioteca-digitala.ro

Aitzpea Leizaola de la Université de Paris X-Nanterre), din Corsica şi Sardinia (*Frontieră şi legături la periferie*, de Gilles Ravenau de la Université de Paris X-Nanterre). Problema identităţii este abordată şi de Bjørn Thomassen în studiul amintit, care apreciază că spaţiul de graniţă este un teritoriu privilegiat pentru studierea relaţiei dintre spaţiu şi identitate. Cercetătorul atrage atenţia asupra modului diferit de a pune în relaţie identitatea cu teritoriul în anumite zone din Europa, în special din Balcani. Chiar dacă relaţia cu spaţiul societăţii moderne tinde să se relaxeze datorită amplului proces de mişcare, de „deteritorializare" şi de „globalizare", există încă grupuri umane a căror identitate se defineşte în funcţie de spaţiu, sunt „locale", spre deosebire de cele „cosmopolitane", lor fiindu-le specifice forme culturale limitate în spaţiu, stabile, tradiţionale; de aici decurge adeseori o atitudine de respingere a diferenţei culturale, a alterităţii.

Un alt mod de investigare etnologică este fundamentat de cercetarea europeană prin recurs la operele literare care pot funcţiona ca document. Un exemplu în acest sens îl reprezintă studiul semnat de Marinella Lorinczi, de la Universitatea din Cagliari: *Transilvania şi Balcanii ca regiuni multietnice în opera lui Bram Stoker*. Autoarea caută în realităţile spaţiilor multietnice sursele de inspiraţie ale scriitorului irlandez, analizând două dintre romanele sale: *Dracula*, apărut în 1987, şi *The Lady of the Shroud*, apărut în 1989. Acţiunea primului roman este plasată în Transilvania, care în secolul al XIX-lea reprezenta în imaginaţia colectivă a Occidentului graniţa între estul şi vestul Europei, pe când acţiunea celui de-al doilea roman este localizată într-un teritoriu imaginar, cu nume fictiv, *Ţara munţilor albaştri*, pentru care cercetătoarea consideră că Stoker a avut ca model statul Muntenegru. Configuraţia etnică ficţională concepută de scriitor pentru Transilvania reprezintă o simplificare şi o alterare a realităţii de atunci, pentru că Stoker nu a dat un rol important realilor contestatari ai puterii din acest spaţiu şi a evitat să menţioneze rivalitatea dintre români şi unguri. Numeroasele referiri etnice sunt detalii ineficiente în planul diegetic, fapt pentru care în versiunile filmice ale romanului spaţiul transilvănean este, de obicei, decorativ sau, cel mult, evocă o origine exotică, barbară. Specificul acestei lumi funcţionale pare a corespunde perioadei victoriene târzii, ceea ce permite corelarea cu poziţia Marii Britanii ca putere în declin şi cu revendicările populaţiilor colonizate, în general, şi a celei irlandeze, în special. În schimb, în romanul *The Lady of Shroud* se manifestă pregnant interesul lui Stoker pentru minorităţile etnice, în general, şi pentru destinul grupurilor mici, îndeosebi, aflate în obiectivul puterilor expansioniste. Modelul etnic cu care şi-a exersat imaginaţia a fost cel din Balcani, care, alături de Transilvania şi de Irlanda, s-a aflat în linia întâi a vieţii politice şi a istoriei europene. Funcţia conflictelor interetnice reprezintă în acest roman o parte integrantă a structurii narative. După

https://biblioteca-digitala.ro

modelul romanului irlandez din secolul al XIX-lea, subiectul are o poziţie subordonată faţă de problemele de rasă, de religie şi de naţionalitate.

„CELĂLALT SAT" ÎN COMUNITATEA TRADIŢIONALĂ SUD-TRANSILVĂNEANĂ

CORNELIA GANGOLEA

Relaţia binară „lumea aceasta" – „lumea cealaltă", acceptată atât de mentalul arhaic, cât şi de cel modern [1], se regăseşte şi în sfera habitatului, unde, prin „logica" răsturnării în oglindă a unei imagini arhicunoscute: *satul* (perceput ca unitate de locuire), se obţine simetric, în replică, *cimitirul* de obşte.

Extinderea constructului dual nu va genera însă, obligatoriu, denominaţia „satul morţilor", pentru locul destinat înhumării [2], deşi ideea o regăsim, explicit, în limbajul poetic al bocetului: *Că e vremea de pornit / În pământ de locuit* [3].

Rituri de întemeiere prin „tragerea brazdei", care stabileşte vatra viitoarelor aşezări, se pot regăsi practicate şi în cazul perimetrelor sepulcrale, analogia cea mai frecventă făcându-se în legătură cu gestul consacrării spaţiului [4].

Separarea de profan a locurilor sacre, cum sunt considerate a fi cimitirele, se va face, iniţial, prin distanţare, şi apoi prin îngrădire. E aici ideea de *delimitare simbolică* a două entităţi opuse: „satul" şi „îngropătoarea" (locuitorii acestora aparţinând, unii, lumii viilor, ceilalţi, lumii „dalbilor pribegi") [5], dar şi *practică*, cimitirele „fără pălan" părăsindu-se [6], religia

[1] Motivaţia este dorinţa individului de a „exista" şi după moarte.

[2] Cel mai frecvent apare fixarea noţională în termeni: *spaţiali* („cimitirul de după grădini", „cimitirul din deal", „cimitirul din ţarini"), *temporali* („cimitirul ăl vechi", „cimitirul nou"), *etnici* („cimitirul săsesc", „cimitirul ţigănesc").

[3] În cântecele funebre este evocată şi imaginea *lumii de dincolo*, unde, prin pierderea identităţii, satul este „fără nume" şi cărarea „fără urme".

[4] Vezi: P. Procopoviciu, *Rânduiala slujbei sfinţirii cimitirului*, Chişinău, 1942.

[5] Dorinţa de separare e, neîndoielnic, reflexul temerii faţă de cei dispăruţi şi, implicit, faţă de locurile unde aceştia sunt îngropaţi.

[6] Vezi: Arhiva Mitropoliei Ardealului, Sibiu, INVENTARELE Parohiilor din Protopopiatu(l) Tract(ului) Sighişori(i) gr(eco) răsăriteanu... din *data* 5 Avgust, Nr. Conz(istorial) 580 şi 154 anul 1854: *„Loc de îngropăciunea morţilor, neînchis şi nefolosit. S-au poruncit să să închiză"* (Sas-Daia, j. Sibiu), *„Ţintirimul, loc de îngrop(area) morţilor, pe un deal, loc neroditoriu, e neroditoriu, e neînchis şi nefolosit"* (Archita, j. Mureş).

https://biblioteca-digitala.ro

creştină, prin dogmele propovăduite, neadmiţând pângărirea acestora de către „intruşi" (oameni de altă credinţă sau animale nesupravegheate). În acest sens sunt stipulate şi interdicţii de înhumare în progadie a copiilor nebotezaţi, a ereticilor sau sinucigaşilor [7], zona de demarcaţie dobândind o valoare pozitivă.

Dacă locurile periferice le revin celor marginalizaţi de societate (categoriilor enumerate adăugându-li-se rromii şi sectanţii), în cazul în care aceştia nu au cimitire distincte [8], cine va beneficia de o poziţionare privilegiată? Răspunsul, oferit de analiza, în paralel, a ambelor „sate", relevă existenţa unei stratificări ierarhice a membrilor acestora, în funcţie de prestigiul social, moral, religios etc.

Stratificarea, creatoare de status-uri inegale, e cea care va veghea şi la respectarea normelor (chiar dacă acestea nu sunt impuse – în cazul comunităţii tradiţionale – decât prin dreptul consuetudinal), stabilind precis poziţionarea casei, în sat, şi a locului de veci, în cimitir. În consecinţă, configuraţia aşezării va fi reprodusă, în mic, de către cimitir [9].

Dusă mai departe, analogia se stabileşte şi între casele durate, e adevărat, unele numai pentru o vreme, altele pentru totdeauna (*Dă-mi o teslă şi-o mistrie / Să-ţi fac casă pe vecie*). Dar, pe când primele permit constructiv comunicarea, cu lumea din jur, a celor care le locuiesc, ultimele zădărnicesc această posibilitate. Aici nu mai poate fi pus semnul egalităţii, deşi „ferestrele sufletului" practicate în pereţii coşciugului par să aibă tocmai acest scop [10]. Ruperea

---

[7] Pentru cei din urmă, comunitatea unui sat din Ţara Făgăraşului (Cârţişoara, j. Sibiu) practică, conştient, eludarea canoanelor, simulând forţarea pătrunderii în incinta împrejmuită prin ruperea câtorva ostreţe din gard, iar coşciugul celui proscris e introdus prin spărtură şi îngropat la periferia progadiei. Se socoteşte că astfel nu s-a încălcat interdicţia bisericii, netrecându-se peste pragul (încărcat cu adânci semnificaţii mitico-religioase) al porţii de intrare în cimitir.

[8] În structura aşezărilor, izolarea grupurilor etnice minoritare (vezi cazul rromilor) e frecventă, fenomenul reflectându-se şi în modalitatea de organizare a cimitirelor.

[9] În ultimele decenii, interferenţa colectivităţii rurale cu medii sociale mai largi a determinat o dinamică a fenomenelor, ajungându-se la modificări în structura şi funcţionarea factorilor care definesc spaţiul habitual.

[10] Mariana Kahane, Lucilia Georgescu-Stănculeanu, *Cântecul Zorilor şi Bradului*, Bucureşti, Editura Muzicală, 1988 p. 663:

Măstoreii ce-i lucrau?
Casa lui îi bărduiau,
Casă cu nouă ferești.
Pe-o fereastă dor să-i vină,
Dor să-i vină de la maică;
Pe-o fereastă dor să-i vină,
Dor să-i vină de la taică;
Pe-o fereastă dor să-i vină,
Dor să-i vină de la fraţi;

https://biblioteca-digitala.ro

relaţiilor cu membrii comunităţii, cauzată de absenţa dialogului, determină depersonalizarea defunctului şi reduce rolul casei subpământene la cel de simplu adăpost *(Groapa-i casa omului / Şi tătă averea lui)*, iar dorinţa de eufemizare a morţii o metamorfozează într-un „loc de odihnă", atribut transferat întregului cimitir [11].

Individualitatea, dobândită prin locuire, a casei din sat, se va transmite şi celeilalte variante arhetipale? Se pare că însemnul de mormânt, pe lângă alte funcţii (ritualică, de marcare a locului înhumării, estetică), o deţine şi pe cea de „personalizare" a acestuia. Atât prin tipul morfologic, cât mai cu seamă prin înscrisuri, crucile şi stâlpii de mormânt reuşesc să diferenţieze „locurile de veci", individualizându-le şi valorizându-le, înscrisurile tombale urmărind fixarea în memoria colectivă a celor dispăruţi.

Părăsirea unui microcosmos familiar şi intrarea într-o postexistenţialitate incertă se face, ritualic, prin dotarea noii locuinţe a celui plecat cu un inventar obiectual minim (pieptene, ac, aţă, unelte sau, uneori, în cazul tinerelor mame, păpuşi identice numeric cu copiii rămaşi orfani [12]), având scopul vădit de a asigura continuitatea vieţii şi dincolo de moarte.

Încercarea, prin astfel de practici, de a stabili similitudini între cele două universuri, e cu mult mai veche decât creştinismul şi s-a ivit din teama de necunoscut, ponderată de aceste credinţe.

Indiferent de evoluţia modelelor culturale, felul în care comunitatea apreciază „imaginea" spaţiului locuit conduce la păstrarea (dobândirea sau pierderea) prestigiului membrilor săi. În contextul analizei propuse, mormântul nu poate face excepţie, referinţele, în cazul său, articulându-se în funcţie de derularea scenariului ritualic. Cel funebru, conservator, admite cu greutate abateri de la normă şi, totuşi, aspectul cimitirului tradiţional nu suferă de monotonie.

Virând spre simplificare şi ceremonial, practicile ritualice s-au modificat în ultima perioadă. Inovaţiile de tip urban penetrează spaţiul cimitirului rural, modelându-l ca pe un hibrid ce plăteşte deseori tribut kitsch-ului. Mormintele şi însemnele acestora, înălţate ostentativ din materie costisitoare (marmură, ciment, profile metalice care înlocuiesc căldura şi plasticitatea lemnului sau sobrietatea austeră a pietrei), sunt de cele mai multe ori un simplu transfer al

---

[11] De altfel, etimonul termenului „cimitir" s-a stabilit a fi gr. *koimeterion*, care înseamnă „loc unde se doarme (cameră nupţială)", de unde ideea că cei îngropaţi aici (simbolic, asimilaţi grăunţelor ascunse în pământ), după o aşteptare, hotărâtă de marile cicluri ale naturii, ar putea să se reîntoarcă la viaţă. *„De aceea se şi cheamă locul acesta cimitir, ca să ştiţi că cei răposaţi şi depuşi aici nu sunt morţi, ci sunt culcaţi şi dorm"* (Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia despre numele cimitirului şi despre Sfânta Cruce*, în L. P. G., t. XLIX, col. 393.).

[12] Se încearcă, dramatic, şi în acest mod, definirea prin obiecte a personalităţii pierdute de defunct.

https://biblioteca-digitala.ro

dorinţei de opulenţă, din sat în cimitir. Casa din progadie trebuie să se ridice la nivelul celei de pe uliţele aşezării!

Uniformizarea cimitirelor, rezultată din tendinţa de „imitare", anihilează implicit şi personalitatea acestora, expresivitatea artei funerare tradiţionale pierzând în faţa impulsului de a se copia, până la banalizare, acelaşi tip de însemn considerat a fi „la modă".

Ce se întâmplă însă în cimitirele constituite, în cătunele risipite, unde fiecare familie îşi îngroapă morţii în ţarina aflată în perimetrul gospodăriei?

Aici, singularizarea mormintelor aparţinând unui neam nu provoacă reacţiile remarcate în cadrul cimitirului comunitar[13]. Morţii sunt mai repede uitaţi, mormintele şi însemnele mai simple respectând îndeaproape tradiţia, comuniunea celor două lumi rezolvându-se tocmai prin proximitatea caselor de locuit aflate deseori sub oblăduirea aceleiaşi împrejmuiri. Moartea e percepută ca un lucru firesc, înspăimântând mai puţin.

Autorităţile au încercat (şi încearcă în continuare) „coborârea" spre vale (unde, de regulă, se află nucleul central de locuire, cu biserica şi cimitirul de obşte) a acestor morminte familiale. Distanţele apreciabile împiedică însă transportul (mai cum seamă pe timp de iarnă). Un compromis s-a realizat prin constituirea unor „cimitire de vecinătate", de mici dimensiuni, grupând morţii gospodăriilor învecinate (cazul cătunelor satelor Loman sau Purcăreţi, jud. AB).

Recunoscute ca structuri organizatoare, tradiţiile ceremonialului (funebru) sunt, în mare parte, responsabile de imaginea „celuilalt sat"[14].

Sancţionarea practicilor ritualice se face însă diferenţiat. Mentalul colectiv rămâne tributar sistemului (şi, însuşindu-şi cadrul său de referinţă, acceptă „modelul" progadiei rurale), pe când cel individual, prin „inovaţii", tinde să spargă tiparele. E evidentă aici o contradicţie între *nevoia* de „a fi în rând cu lumea" (solidaritatea comunităţii fiind indusă tocmai prin ritual) şi *dorinţa* de a te distanţa de aceasta, epatând[15], relaţiile dintre colectivitate şi individ restructurându-se continuu.

---

[13] *„Faptul că n-au cimitir al satului deschide o perspectivă în sufletul acestor oameni în care mai dăinuiesc veacuri de mult apuse ale naţiei noastre. Ni-i arată foarte integraţi în natură şi puţin reflexivi. Cimitirele sunt produsul individualizării orăşeneşti şi al înstrăinării de cursul firii"* (*Satul de momârlani*, în „Sociologia românească", anul II, nr. 11–12, noemvrie-decemvrie, 1937, p. 571).

[14] În virtutea aceloraşi cutume, comunitatea rurală a optat, vreme îndelungată, pentru anumite tipuri arhitecturale, în construcţia locuinţei.

[15] Dorind să se facă remarcat, în concurenţă cu ceilalţi, individul amplifică, nu întotdeauna în sens pozitiv, secvenţele ceremoniale. Mărimea exagerată a monumentelor funerare, încărcătura barocă a ornamentelor acestora, abundenţa meselor comemorative, exagerări în purtarea doliului etc. sunt câteva expresii concrete ale acestei tendinţe.

https://biblioteca-digitala.ro

Problema fundamentală rămâne însă relaţia *viaţă–moarte*, ideatic, de aici plecându-se în analiza entităţilor corelate: *satul şi cimitirul*.

Care e reflexul perceperii, de către comunitatea rurală, a funcţionării dualităţii? Va fi unul obiectiv, în condiţiile în care ne raportăm, perpetuu, la *moartea celuilalt (prefigurând numai propria noastră trecere dintr-o lume în altă lume)*?

Un enunţ biblic, devenit proverb popular, afirmă: *Moartea şi viaţa sunt în puterea limbii* [16]. Rămânând în aceeaşi sferă, perspectiva etică oferă un verdict exclusivist, proferând: *Cin' m-a scos din al meu sat / N-aibă loc de îngropat* [17]. Cea religioasă îndeamnă la supunere (necondiţionată!) în faţa sorţii: *Dumnezeu rânduie şi casa din sat şi locul din cimitir* [18].

Umblă moartea cât îi satu / Şi sălaş n-a căpătatu [19]. Transferat în progadie, sălaşul se reduce – dimensional – la minim: *Cât cuprinzi cu braţele / Cât razămi cu spatele* [20]. De aici, până la: *Gol ai venit, / Gol te duci, / Cu tine de-aici nimic nu duci* [21], nu mai e decât un pas!

Şi, oricum ar evolua societatea (virarea obiceiurilor spre ceremonial, desacralizarea locului destinat înmormântării etc.), încercarea de identificare a celor două lumi e consecinţa nevoii de structurare a relaţiilor dintre cei plecaţi şi cei rămaşi.

AMINTIRI DESPRE MARIA TĂNASE

LAURA JIGA

Doamna Profira (Rica) Stoicescu este una dintre acele foarte rare persoane care, în pofida vârstei înaintate (93 de ani!), îşi păstrează tinereţea, memoria, inteligenţa şi, mai ales, delicateţea şi generozitatea spiritului. Ascultând-o vorbind, te bucuri, te miri, admiri şi, în ceea ce mă priveşte, te îndoieşti asupra propriului comportament al viitoarei bătrâneţi (dar ai mai

---

[16] *Apa trece, pietrele rămân. Proverbe româneşti*, Bucureşti, Editura pentru Literatură, 1966 (5035).

[17] Informatoare: Vetuţa Bera, 58 ani, Mândra, BV.

[18] *Ibidem*.

[19] Vezi nota 10, p. 646.

[20] Vezi nota 10, p. 647.

[21] Vezi nota 16 (2829).

https://biblioteca-digitala.ro

căpătat un reper). Amintirile domniei sale povestesc despre Bucureştiul începutului de secol, cu instituţii, mici întâmplări şi multă atmosferă, despre o prietenie strânsă cu tânărul student Mircea Eliade (se întâlneau zilnic, după cursuri, la „ceas la Universitate" şi se plimbau pe străzile oraşului până noaptea târziu, discutând), despre un soţ minunat, celebrul medic Sergiu Stoicescu, persoană deosebită, prin calităţile sale umane şi profesionale, despre un fiu care ar fi vrut să-şi urmeze tatăl, dar a fost dat afară din Facultatea de Medicină din raţiuni politice specifice partidului comunist – „pentru că era fiul lui taică-său" – , fiind nevoit să treacă la Chimie şi ajungând una dintre cele mai mari speranţe ale cercetării româneşti în domeniul chimiei. Eforturile d-nei Stoicescu de a păstra vie, în memoria celorlalţi, amintirea soţului şi fiului, amândoi morţi prematur, au rămas principala sa preocupare: a reuşit să publice versurile doctorului Stoicescu, să doneze un computer Facultăţii de Chimie, doreşte să ofere o bursă unui student valoros. Pentru aceasta, vinde ce i-a mai rămas prin casă şi, mai ales, povesteşte. Şi cum o poveste atrage după sine o alta, iată ce s-a întâmplat într-o zi de toamnă (prin 1958):

La uşa medicului sună cineva. Orele de consultaţie nu începuseră şi nu era anunţat nici un musafir. Deschizând, d-na Stoicescu vede în faţa ei o femeie foarte frumoasă, cu un buchet imens de „flori ţărăneşti: gura-leului, cârciumărese...": „– Venii!" „– Bine venişi!", i-a răspuns gazda, preluând graiul oltenesc şi nerecunoscând persoana poftită în casă. „– Sunt Maria Tănase". „Ea deja era celebră şi atunci am recunoscut-o. Soţul meu era medicul familiei Tănase". Au stat toţi trei de vorbă, a urmat o consultaţie, apoi ea a plecat. După câteva zile, sună telefonul: „– Fetiţo, ai ceva bun la frigider?", „adică vin", lămureşte d-na Stoicescu povestind. „– Am". „– Vin la voi să vă cânt". Maria Tănase a venit apoi toată iarna, după spectacole, şi le cânta până la ziuă. Era un dar pe care ea îl făcea medicului Stoicescu şi soţiei sale. Prin primăvară a aflat că are cancer şi n-a mai venit, schimbându-şi medicul curant. Pe lângă aceste amintiri de o iarnă, d-nei Stoicescu i-a mai rămas de la Maria Tănase o scrisoare adresată medicului. „Ea era veşnic în pană de bani, pentru că ajuta foarte multă lume. La timp sau peste termen, îi înapoia întotdeauna. Era o persoană foarte corectă".

„Eu, soţia medicului Stoicescu, donez această scrisoare Arhivei de Folclor a Institutului de Etnografie şi Folclor «C. Brăiloiu»":

„Mă ierţi că nu am găsit un plic mai bun. Şi pentru întârziere, şi pentru hârtie, şi pentru toate păcatele mele vă rog de iertare.*

Sunt într-o goană nebună după nişte treburi, este vorba să plec luni în Bulgaria, de unde mă voiu întoarce şi când mă voiu întoarce, mă voiu «răzbuna».

Cu drag şi scuze, mii şi mii, M. Tănase".

*Scrisoarea este împachetată într-o coală de hârtie îndoită.

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

MIHAI ALEXANDRU CANCIOVICI, **Păcală – eroul comic din snoava populară românească**. Studiu comparat. Cuvânt înainte de prof. dr. Dim. Păcurariu, Craiova, Editura Hyperion, 1998, 200 p.

În lumea noastră, frământată de mari probleme ale existenței, este întotdeauna bine venit un semn care să ne reamintească despre importanța râsului, despre funcția lui terapeutică, despre utilitatea lui în menținerea echilibrului psihic.

O bătrână informatoare din com. Lupșanu, jud. Călărași, îmi spunea cu ani în urmă: „Cine gândește rău atrage răul, cine gândește bine atrage binele". Tălmăcite în limbaj științific, cuvintele bătrânei se referă la energia negativă pe care o emană cei triști, în contrast cu fluidul pozitiv emanat de cei veseli; indirect, ele se referă la necesitatea activării acelor mecanisme psihice cu acțiune benefică asupra conștientului (care transmit mesaje bazate pe sugestia subconștientului), mecanisme care se declanșează printr-o gândire pozitivă, în ultimă instanță prin râs.

Psihoterapia modernă subliniază valoarea râsului și efectul său liniștitor asupra psihicului uman, cu consecințe evidente în ameliorarea comportamentului și a relațiilor oamenilor. Ajungem, în acest fel, la reala valoare socială a râsului, pe care H. Bergson a subliniat-o în celebra sa lucrare *Le rire. Essai sur la signification du comique* (1932). Numindu-l „gest social", „specie de păcăleală socială", Bergson relevă funcțiile râsului în societate, importanța lui în comunicarea între oameni, creând starea „de bine" a individului, în genere.

Privită în acest context, cartea lui Mihai Alexandru Canciovici, această primă monografie a eroului comic din snoava populară românească, readuce în atenția noastră acele repere ale filosofiei populare privitoare la puterea râsului care echilibrează și vindecă, liniștește și însenineză omul în comunicarea cu semenii, în lupta sa pentru o existență convenabilă, în genere.

Dar valoarea psihologică a cărții este dublată, fără îndoială, de valoarea ei științifică. Principalul ei merit constă în metodologia clară de sistematizare a bogatului material desprins din literatura de specialitate (cu judicioase aprecieri critice), din arhivă (Arhiva Institutului de Etnografie și Folclor „C. Brăiloiu" și Arhiva de Folclor a Academiei, Cluj-Napoca), dar și a unui prețios material cules personal pe teren de autor. Totodată, este meritorie adoptarea unei perspective comparative prin comentarea personajului simbol al snoavei populare românești – Păcală – în raport cu eroi comici din alte spații culturale, „popularizați mai ales pe calea scrisului, care au intrat și în circuitul povestirilor populare, căpătând amprenta oralității" (p. 83)

Atenția autorului se oprește cu precădere asupra personajului reprezentativ al narațiunii comice românești – Păcală – și asupra întâmplărilor al căror erou este el, utilizând pentru analiză o metodologie interdisciplinară ce ia în cosiderare, pe lângă informațiile oferite de folcloristică, acele informații din sociologie, istorie sau etnologie care contribuie la conturarea mai exactă a problematicii supuse analizei.

Specialist recunoscut în studiul snoavei populare, M. A. Canciovici reușește prin lucrarea de față să aducă unele contribuții privind structura compozițională a acestei categorii narative, privind, totodată, valoarea socială a comicului, în genere. Analizând personajul model din snoavă, autorul nu este preocupat doar de structura lui psihică și morală; el își oprește analiza asupra relațiilor lui sociale, asupra relațiilor lui cu autoritățile satului – cu

https://biblioteca-digitala.ro

primarul, preotul, boierul sau cu personaje din colectivitatea satului: ţiganul, femeia necredincioasă, prostul, hoţul. Condiţia de om simplu a eroului, expus nedreptăţii, supus unor grele servituţi, stimulează inventivitatea lui în găsirea unor posibile răspunsuri adecvate provocărilor care îi sunt adresate.

Analizând contextul socioistoric care l-a generat pe Păcală, autorul prezintă aspecte ale satului feudal, în care apariţia elementelor capitaliste – şi mai ales a banului – provoacă numeroase situaţii conflictuale. Umilit şi adesea păcălit, conştientizând nedreptatea socială a timpului său, Păcală simte nevoia să sancţioneze incorectitudinea, necinstea, lăcomia unor semeni ai săi. Isteţimea sa, spiritul său inventiv îl ajută să găsească soluţii care corespund dorinţei lui de răzbunare. De obicei el simulează prostia, naivitatea: „Păcală este un mare artist al disimulării şi al artei simulării perfecte a neroziei pe care el le speculează drept procedee de păcălire şi batjocorire a duşmanilor" (p. 29). Actele lui Păcală pot fi interpretate, aşa cum bine observă autorul, ca forme de protest social, comicul creat având finalităţi moralizatoare. Dar nu putem trece cu vederea faptul că, uneori, actele lui Păcală, prin absurdul şi cruzimea lor, atenuează faţeta pozitivă a eroului şi a măsurilor lui justiţiare, conferă o nuanţă diabolică comportamentului acestuia şi comicului creat de el. Autorul nu a subliniat suficient faptul că râsul, în acest caz, nu mai este o „armă socială", este cinic şi primitiv, aruncă o lumină întunecată asupra gândirii umane. Umorul devine negru, absurd, şi râsul îşi pierde funcţia sa echilibratoare în relaţiile între oameni. Desigur, este un punct de vedere care poate fi mult discutat (aşa cum au făcut-o înaintea noastră şi L. Şăineanu sau O. Bîrlea), care poate fi contrazis prin argumente legate de modul diferit de percepţie a umorului în societatea umană, raportat la gradul de cultură şi civilizaţie al grupului sau indivizilor luaţi în considerare.

Dincolo de această observaţie, lucrarea *Păcală – eroul comic din snoava populară românească,* prin informaţiile bogate de arhivă şi teren, prin contribuţia în ordonarea şi interpretarea lor, se impune ca o primă monografie a eroului comic în literatura populară românească şi, totodată, ca document ce readuce în actualitate experienţa populară de căutare a comicului, de refacere a forţei psihice prin râs.

Ofelia Văduva

ANTON A. POPESCU, **Folclor din zona Drăcşani**. Cu un cuvânt înainte de George Muntean, Alexandria, Inspectoratul pentru Cultură al judeţului Teleorman, 1997, 304 p.

Pentru judeţul Teleorman, nici o culegere de folclor, oricât de târziu ar apărea, nu este de prisos, cu atât mai mult cu cât acest pământ fertil este în stare să dea la lumină nebănuite valori spirituale.

Inspectoratul pentru Cultură al judeţului a găsit, şi în condiţiile unui buget de austeritate, surse ca să poată tipări în limitele tuturor exigenţelor, printre altele, şi câteva lucrări ale unor folclorişti locali, ultima apariţie de acest gen fiind culegerea învăţătorului pensionar Anton A. Popescu, intitulată simplu *Folclor din zona Drăcşani*. După apariţia unei alte lucrări, în 1994, cu acelaşi sprijin remarcabil, intitulată *Folclor din satele de pe Burdea*, menţionată, la timpul respectiv, şi în paginile acestei reviste, culegerea lui Anton Popescu vine să sublinieze personalitatea spirituală a unei vetre folclorice în contextul unei zone, *zona Burdea*.

https://biblioteca-digitala.ro

Aşa cum evidenţia în prefaţa lucrării George Muntean, strădania lui Anton Popescu se adaugă celor ale unor dascăli teleormăneni ca Ion Florescu, Marina Seiculescu, Mihail T. Adameşteanu, Florea Drăghici, Antonian Marinescu-Nour, Gheorghe I. Neagu şi celor ale altor folclorişti teleormăneni, care răspund chemării de a întregi imaginea acestui judeţ în contextul spiritualităţii româneşti tradiţionale.

Învăţătorul Anton Popescu (născut la 20 iulie 1920), fiul unor învăţători de pe aceleaşi meleaguri, întemeiază în 1969, la Drăcşani, unicul muzeu etnografic sătesc din Teleorman, cu eforturi de care nu mulţi erau în stare la vremea aceea, punând la dispoziţie chiar casa părinţilor săi. „Cât priveşte lucrarea de faţă, aprecia George Muntean, ea trebuie luată în seamă în primul rând prin diversitate".

Culegerea pune în valoare, în special, folclorul din satele Muţi, Odobeasca, Drăcşani, Beuca şi Plopi, constituite într-o vatră etnofolclorică bine individualizată şi de textele valorificate de Anton Popescu.

În substanţa culegerii au cântărit greu repertoriile unor lăutari vestiţi din zonă, chiar din localităţile menţionate, ca Ilie Măruţă, Costică Stângă, rapsozii Aurică Grama, Ştefan Ioancea, Gheorghe Ştirbu, Vasile Călin şi alţii. Tot de aici vine şi repertoriul Floarei Calotă şi al Ilenei Mărgărit. Cartea cuprinde 159 de texte, structurate în: poezia populară lirică (cântece de dragoste, sociale, de cătănie şi război, jocuri de copii, strigături, descântece), poezia populară epică (turcii, fantastice, păstoreşti, familiale), obiceiuri (viaţa, munci agricole, zile de peste an), legende, precum şi un studiu legat de *moneda în folclorul drăcşănean*, care se cere aprofundat. Tendinţei exhaustivităţii şi grabei fireşti sub presiunea timpului care trece autorul le răspunde şi cu câteva imagini legate de Muzeul Etnografic din Drăcşani, de monumentele din comună, de valorile portului popular local, de obiceiurile de nuntă, precum şi de imaginea părinţilor, cărora le şi este dedicată lucrarea, pentru opera de apostolat de la începuturile şcolii în localitate.

Şi nu putem încheia fără a aprecia cum se cuvine meticulozitatea – de care numai răbdarea unui dascăl este în stare – în notarea textelor şi furnizarea tuturor relaţiilor despre informatorul respectiv.

Iulian Chivu

LUCIAN BLAGA, **Experimentul şi spiritul matematic**, Bucureşti, Editura Humanitas, 1998, 236 p.

Când se nasc marile spirite, ele nu pot da decât opere împlinite, a căror rotunjime se cere înţeleasă în chip plenar nu numai prin ce se anunţă, ci şi prin extinderi.

Marile idei, atunci când sunt rostite, chiar şi în cazul când nu se ordonează în mod explicit în sisteme (autorul nu îşi propune), produc un efect de halou în minţile urmaşilor, continuatorilor, adică cer cu necesitate unele elemente ce sunt doar schiţate sau, poate, neelucidate, dar care se vor dezvoltate în mod cert. (Poate datorită acestui efect apar şcolile.)

Cu atât mai mult când în intenţia autorului este crearea unui sistem filosofic de proporţii (cu 15 titluri), cum este cea a marelui nostru filosof L. Blaga. O temă rămasă nedezvoltată, cum este cea a filosofiei „ştiinţei exacte", se resimţea ca o lipsă.

Încă din zorii preocupărilor sale – de exemplu lucrarea de doctorat – se şi anunţa o temă, cea a valorilor, care implică abordări în cele mai diverse domenii, de la formele

https://biblioteca-digitala.ro

înalt culturale – artă, ştiinţă – la folclor şi creaţia populară, al cărei elogiu a rămas constant de-a lungul existenţei sale.

Lucrarea *Experimentul şi spiritul matematic*, elaborată la Cluj în perioada 1949–1953, nu figura în proiectul iniţial de sistem. Autorul mărturiseşte că lucrarea vine să completeze *Trilogia cunoaşterii*, şi de aceea o numeşte un supliment.

Şi totuşi, cum se poate, chiar având o asemenea importanţă, să apară cu omisiuni? Dar poate nu motivele editoriale contează (1969, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi 1983, Bucureşti, Editura Minerva), ci această restituire integrală pe care o face Editura Humanitas astăzi. Ea îşi propune nu numai publicarea integrală a textului ca un bun total, ci şi o adecvare din punct de vedere lingvistic, acolo unde limba a evoluat şi s-a sedimentat în anumite forme de circulaţie. Astfel, editura menţionează, în *Notă asupra ediţiei*, că urmează, în linii mari, normele recomandate în *Dicţionarul ortografic, ortoepic şi morfologic al limbii române*, (Bucureşti, 1982).

Totodată, editura doreşte şi păstrarea coloraturii de epocă, specific postbelică, ce dă savoare stilului blagian. De asemenea, se completează cu *Addenda*, o selecţie de idei explicative în fragmente al căror conţinut abordează filosofia ştiinţei din perspectiva matematică în câteva momente cruciale ale istoriei gândirii. (Poate şi unele referiri la textul din volumul 7, *Cultură şi cunoştinţă*, ar fi fost de bun augur, dar atunci am transforma această lucrare din supliment în mic tratat – un real nucleu de descifrare a fenomenului ştiinţific.)

Care este, de fapt, „lumina" iradiantă explicativă şi/sau necesar suficientă lucrării?

Pornit pe urmele aventurii spiritului ştiinţific din secolul al XVII-lea, autorul încearcă schiţarea unui veritabil tablou în care, ca într-o perspectivă lineară, să brodeze elemente de istoria ştiinţei. Ca unui adevărat filosof al culturii, nimic nu îi este străin. Din lumina unei practici istorice noi, a unei „istorii a ideilor" şi a mentalităţilor, nici ştiinţa nu poate fi înţeleasă corect fără o cunoaştere a elementelor filosofice ca presupoziţii de fundal cultural, ca ideal explicativ necesar orientării cercetării ştiinţifice.

Marea problemă a cărţii, elucidarea raportului dintre experiment şi matematică, presupune rezolvarea altor dihotomii: ale spiritului antic aristotelic versus galileian-newtonian, explicaţie prin concepte generice – versus explicaţie prin concepte imagini, empiric şi teoretic, legi statistice şi legi de precizie ş. a.

Toate sunt concepte epistemologice mai puţin metaforice decât în alte lucrări, achiziţii ale veacului nostru, dar şi cu suficientă încărcătură istorică. Autorul, deşi numeşte evenimentul „reformă", nu încetează să caute continuitatea şi treptele de dezvoltare ale spiritului matematic (p. 101) şi diferitele lui aplicări. Stilul îşi pune amprenta asupra tipului de ştiinţă (aici se găseşte firul roşu al întregului său sistem) şi prin această categorie filosofică identificabilă în orice manifestare culturală, L. Blaga se dovedeşte un deschizător de drumuri şi pentru înţelegerea fenomenului social numit „ştiinţă". Stilul în ştiinţă poate fi „idealul explicativ" cu reverberaţii în „ipoteze", „născociri", „premise licenţioase" ale spiritului, dând câştig de cauză creaţiei teoretice faţă de empirie, schimbându-se aici şi înţelesul experimentului. Dacă experimentul antic înseamnă o prelungire a experienţei în epoca modernă, el capătă dimensiuni active prin intervenţia umană şi ca „experiment mental" (Gedankenexperiment): „...experimentul matematizat... într-un anume fel se *substituie* empiriei obişnuite. Pe baza experimentelor de atare tip se tinde spre stabilirea unor «legi» de expresie matematică, având prin natura lor o stringenţă şi o generalitate superioare simplelor «regularităţi empirice». Acest mod de experimentare în specificele sale perspective teoretice îndrăzneţ constructive, care iau oarecum în răspăr empiria, implică însă mai multe premise «licenţioase» decât modul de experimentare de tip antic-goethean" (p. 216).

https://biblioteca-digitala.ro

Sigur, ceea ce face posibil totul este idealul matematic ca un veritabil liant, metoda matematică unită în proporţii diferite cu alte metode (p. 59) devine o suprametodă ca o condiţie de posibilitate a ştiinţei şi a interconditionării metodelor ei istoric validate.

Idealul matematic numai în unitate cu alte metode este prolific şi produce expansiunea ştiinţei. Matematica aplicată unilateral nu naşte decât „logicism" steril (cu care de altfel s-au confruntat din antichitate şi până azi gânditorii domeniului) şi din nou afirmaţiile lui L. Blaga sunt susţinute cu exemple istorice.

Nu se poate ca momentul Galilei-Newton să nu fie cercetat mai îndeaproape; Blaga a cercetat cele două tipuri de cunoaştere, pe care metaforic le numeşte „luciferică şi paradisiacă" şi pe care epistemologii contemporani le identifică în cele două niveluri de cunoaştere (M. Flonta); şi cum marile spirite pot comunica atunci când ideile epocii plutesc în aer, autorul român are intuiţii şi idei despre această epocă asemănătoare unui alt gânditor, istoricul ştiinţei Al. Koyré, pe care nu l-a cunoscut şi a cărui operă nu a putut fi cercetată mai devreme. Acesta din urmă vede schimbarea metodologică din secolul al XVII-lea ca o schimbare a presupoziţiilor ontologice (statutul mişcării, vidul, infinitul, matematizarea calităţilor), în fond schimbare de valori. Şi la Blaga ideea presupoziţiilor teoretice se află încă din 1922, idee care, reluată, denotă o preocupare constantă pentru destinul valoric al cunoaşterii ştiinţifice (care nu poate fi un domeniu liber de valori). Afirmaţii cu atât mai importante întrucât se făceau într-o epocă dominată de logicism.

Deşi textul din 1969 este integral, el este precedat de o lungă prefaţă explicativă în care se încearcă o adecvare cu teoria marxistă (se afirma că în esenţă ideile ar fi aceleaşi şi diferă doar prin terminologia proprie blagiană!!!).

Astăzi trebuie receptat acest eveniment de restituire (cultural-editorial) ca un gest şi o atitudine de preţuire a operei lui L. Blaga. Completată şi cu o *Addenda*, cartea, o apariţie elegantă în stilul ştiut al editurii, este un eveniment necesar tuturor celor interesaţi în înţelegerea fenomenului de cultură în care trebuie să includem şi ştiinţa.

Adresându-se filosofilor, dar şi cercetătorilor în domeniul ştiinţei, care trebuie să-şi recunoască o filosofie personală („o ecuaţie personală") şi nu mai puţin tuturor celor pentru care spiritul este „lumea în care locuiesc", cartea poate să ne demonstreze că „suplimentul" poate căpăta o condiţie de sine stătătoare, ca un mic tratat de istoria ştiinţei, de istoria ideilor, de epistemologie în sensul cel mai clar al cuvântului, ca un sistem în cadrul sistemului filosofic, ce poate bucura spiritul ca o operă împlinită.

Maria Popescu

ION CĂLIMAN, CORNEL VESELĂU, **Poezii populare româneşti. Folclor din Banat**, Bucureşti, Editura „Grai şi Suflet – Cultura Naţională", 1996, 600 p.

După o aşteptare îndelungată, a văzut lumina tiparului antologia de folclor din zona Făgetului a lui Ion Căliman şi Cornel Veselău. Volumul – care conţine 899 de texte, întinse pe suprafaţa a nu mai puţin de 600 de pagini – este rezultatul discuţiilor purtate de autori, de-a lungul a mai bine de douăzeci de ani, cu 319 subiecţi din peste 80 de localităţi (precizate în anexe).

Importanţa momentană (şi nu numai) a cărţii de faţă aproape că nu mai trebuie explicată. Publicarea sa pune capăt unei foarte lungi perioade în care folclorul bănăţean, în

https://biblioteca-digitala.ro

complexitatea sa, fusese accesibil doar unui număr restrâns de specialişti care puteau consulta diferite arhive locale. Pentru publicul larg al ultimelor decenii, varietatea creaţiilor orale din Banat era greu de imaginat prin lectura celor câteva florilegii publicate după anii '60 şi datorate lui Cornel Veselău, Ion Iliescu şi Ilie Birău.

Aşa cum este concepută, „antologia" oferă o panoramă a genurilor folclorice regionale. Ea cuprinde texte ceremoniale (colinde, oraţii de nuntă, zori, bocete, descântece), câteva subiecte epice în versuri şi texte lirice (din categoriile: înstrăinare, cătănie, jale şi noroc, natură şi păstorie, dragoste şi dor, satiră). Deşi autorii încearcă să ţină o dreaptă cumpănă între spaţiul afectat fiecăruia dintre aceste tipuri de texte, ei nu pot trece peste valoarea lor intrinsecă şi, implicit, peste importanţa pe care ele o au în interiorul sistemului reprezentat de cultura orală a regiunii. Astfel, *cântecele ceremoniale funerare, cântecele de „jale şi noroc"*, ca şi *colindele* sunt specii de excelenţă. Expresivitatea textelor şi densitatea lor simbolică sunt deosebite.

Ceea ce vreau să semnalez aici este faptul că antologia lui Ion Căliman şi Cornel Veselău are o miză dublă. Mai întâi, ea reconstruieşte sistemul tradiţiei zonale, autorii străduindu-se să „modeleze" materialul cules după canoanele macrosistemice ale folclorului românesc. În al doilea rând însă, ea atestă existenţa unor categorii de texte (mai cu seamă *colindele* şi *cântecele funerare*) a căror importanţă transcende acest sistem (regional). Acestea sunt tocmai speciile şi textele care intră, aproape de la sine, în componenţa unui „repertoriu fundamental" al culturii orale româneşti integrale, a unui repertoriu generalizat şi supraregional. În alţi termeni, volumul de faţă are meritul de a oferi o imagine definitorie pentru o regiune bănăţeană (zona Făgetului), dar şi pe acela de a preciza prin ce elemente anume participă această regiune la constituirea unei identităţi supraordonate, folclorul românesc.

Otilia Hedeşan

ILIE MOISE, **Eternităţi sibiene**, Centrul Judeţean al Creaţiei Populare Sibiu, Editura „Imago", 1998, 184 p.

Ultima carte a etnologului Ilie Moise, *Eternităţi sibiene*, modest subintitulată *Repere pentru o istorie a culturii tradiţionale,* deţine toate atributele unei profesiuni de credinţă, individualizând, de fapt, Sibiul în contextul culturii şi civilizaţiei tradiţionale din România. Volumul adună câteva dintre studiile reprezentative privind Sibiul şi zona sa. Selecţia operată a avut în vedere „principalele momente ale evoluţiei interesului pentru cultura populară din zonă, precum şi elementele de specificitate care individualizează Sibiul, îl fac recognoscibil în contextul culturii şi civilizaţiei tradiţionale din România". De altfel, subtitlul volumului, *Repere pentru o istorie a culturii tradiţionale*, confirmă încă o dată intenţia cercetătorului de a puncta câteva dintre momentele esenţiale ale evoluţiei cercetării şi valorificării culturii populare sibiene.

Concentrându-şi atenţia asupra cetăţii de pe malurile Cibinului, autorul volumului se opreşte mai întâi la acele vremuri când „Sibiul s-a plasat în eşalonul de frunte al mişcării etnologice din România" (p. 41), subliniind, în acest context, importanţa deosebită a unor reviste culturale precum „Telegraful român" (apărut în 1853) şi „Luceafărul" (1902–1914). Sunt luate în considerare şi momente mai puţin cunoscute cercetătorilor, şi anume valoroasa

https://biblioteca-digitala.ro

revistă „Cibinium", văzută în contextul cercetării etnologice postbelice, ori studiul de sinteză privind aportul Sibiului, în ultimele cinci decenii, la cercetarea şi valorificarea culturii şi civilizaţiei tradiţionale din România. Un ultim „moment" vizează însăşi racordarea Sibiului, ca centru ştiinţific, la cercetarea academică românească.

Cea de a doua parte adună, la un loc, câteva dintre studiile reprezentative pentru un alt segment al activităţii sale ştiinţifice, şi anume *cercetarea de teren*. Un subiect preferat al autorului, asupra căruia a revenit în mai multe rânduri – poezia obiceiurilor de iarnă – este prezent în carte printr-o minuţioasă cercetare asupra *Colindului laic din Cârţişoara* şi a unor interesante „colinde vânătoreşti din spaţiul transilvan".

Obiceiurilor tradiţionale – o altă sferă de cercetare îndrăgită şi frecventată de autor – li se acordă un generos spaţiu prin relevarea unui obicei specific sudului Transilvaniei: *Prinsul verilor şi al văruţelor*. În *Datini şi obiceiuri săliştene* desluşim tentativa cercetătorului de a investiga un spaţiu reprezentativ pentru o zonă mai largă – Mărginimea. De aceeaşi localitate se leagă şi studiul *Portul tradiţional „de Săliţte"*, în care autorul zăboveşte îndelung asupra celui mai cunoscut costum din zona Sibiului, adevărata „carte de vizită" a Mărginimii.

Nici punctele de contact ale artei populare transilvănene nu sunt străine preocupărilor lui Ilie Moise. Un argument solid îl oferă studiul *Vasele de ceramică în contextul unor obiceiuri româneşti şi săseşti*, în care găsim preferinţa autorului pentru relevarea funcţiilor ritualice şi ceremoniale ale vaselor de ceramică din spaţiul intracarpatin. Un lung şi dens articol omagial este închinat inegalabilului coregraf *Ioan Macrea*, virtuţilor sale artistice şi credinţei de o viaţă în valenţele educative ale jocului popular, ale mentalităţii de tip tradiţional. În final, cartea prezintă o sinteză asupra *comorilor artei populare sibiene*, articol ce reflectă nestrămutata credinţă a autorului în perenitatea culturii tradiţionale româneşti. Aşezat sub semnul perenităţii, a ceea ce este etern în cultura şi civilizaţia românească, prezentul volum probează încă o dată (dacă mai era nevoie) convingerea lui Ilie Moise că adevărata temelie a culturii româneşti nu poate fi alta decât cea tradiţională, că perenitatea şi eternul au întotdeauna rădăcini adânc înfipte în pământul şi obiceiurile noastre.

Anca Goţia

SAMUEL GLOTZ, **De Marie de Hongrie aux Gilles de Binche.** Une double réalité, historique et mythique. Introduction critique aux *Triomphes de Binche* célébrés du 22 au 31 août 1549, publié avec l'aide du Ministère de la Culture et des Affaires sociales de la Communauté française de Belgique, col. „Tradition Wallonne, Traditions et Parlers populaires, Wallonie – Bruxelles", Binche, 1995, 252 p.

Datorită publicaţiei periodice „Tradition Wallonne", scoasă de către Consiliul superior de etnologie al comunităţii franceze, a apărut lucrarea lui Samuel Glotz, *De Marie de Hongrie aux Gilles de Binche*.

Sorgintea acestei scrieri este explicată în introducerea pe care autorul menţionat o semnează, ea fiind un text elaborat împreună cu Léon Marquet, un confrate de-al său de la „Commission royale belge de Folklore". În această lucrare se vorbea despre „Petrecerile pe care Maria de Ungaria le-a dat la Binche şi la Mariemont în luna august a anului 1594". Introducerea respectivă a apărut cu mare dificultate, trunchiată, autorul ei fiind nevoit să o reducă

https://biblioteca-digitala.ro

până la schematism. Se poate lesne observa, spre consolarea noastră, că şi la noi, dar şi într-aiurea, raţiunile economico-financiare au un cuvânt greu de spus.

Acum însă, prin grija Consiliului superior de etnologie al comunităţii franceze, lucrarea a apărut în integralitate, autorul operând şi numeroase adăugiri, precizări, note critice, toate destinate unei mai ample şi mai exacte descrieri a fenomenului studiat (Carnavalul de la Binche).

Cu o acribie şi o erudiţie demne de toată lauda, autorul analizează fiecare cuvânt ce intră în alcătuirea titlului cărţii sale. Astfel, el menţionează cele mai vechi atestări ale localităţii „Binche", trece în revistă toate ipotezele ştiinţifice asupra pronunţiei acestui toponim cu explicarea legilor fonetice aferente, care încă din secolul XII au acţionat asupra acestui termen: pornind de la arhetipul „Bicium", trecând prin faze intermediare (Bins', binch) – dintre care unele mai puteau fi încă auzite la începutul secolului nostru – autorul ajunge, după un adevărat periplu lingvistic, la forma actuală de Binche (rezultat al impunerii pronunţiei picarde).

În ceea ce o priveşte pe Maria de Ungaria, îi este prezentată întreaga ascendenţă. Genealogia ei, ca şi destinul acestei „arhiducese de Austria", devenită prin mariaj politic „de Ungaria", combinaţiile înaltei politici internaţionale, lumea în care voinţa regilor de a-şi spori puterea şi influenţa hărăzeau căsătoriile încă de la naşterea copiilor – toate acestea sunt pe larg prezentate cititorului dornic de informaţie bine susţinută de documente istorice. Astfel, descrierea Mariei porneşte de la operele marelui umanist Erasmus, care o numeşte „feminarum hujus aevi laudatissima" (cea mai vrednică de laudă dintre toate femeile vremii sale). Acelaşi ilustru Erasmus i-a închinat, după moartea soţului ei (ucis de turci pe câmpul de luptă de la Mohaci), opul *De Vidua Christiana* (*Văduva creştină*).

Mergând pe linia precizărilor terminologice preliminare, Samuel Glotz explică pe larg noţiunea de „triumf", care poate pricinui oarece nelămuriri cititorului: în acest context, „triumf" – cuvânt utilizat şi la plural, face referire la o realitate istorică strictă: recepţiile fastuoase, cu vădită finalitate politică (a căror desfăşurare implică o adevărată măiestrie coregrafică, bal, balet), dar şi alte activităţi mai „bărbăteşti" (lupta cu lancea, felurite întreceri şi turniruri cavalereşti, ospeţe în aer liber). În perioada care este descrisă în această carte, termenul a fost preluat de către poeţi, eruditi şi artişti ai Renaşterii, care voiau să reînvie o măreaţă antichitate. În evul mediu, aşadar, vocabula „triumf" era folosită spre a numi petrecerile şi spectacolele care, prin pompa şi fastul lor, le evocau pe cele romane. Termenul include şi noţiunile de „glorificare şi apoteoză". În ceea ce priveşte sărbătorile de la „Binche", totul gravitează în jurul strălucirii suveranului, al puterii sale militare şi politice. Lucrul cel mai interesant şi mai vrednic de laudă este că autorul lucrării face aici „istoria" unui mit: îi prezintă geneza, avatarurile (căci preluat de presă, radio, televiziune, acesta suferă multiple transformări).

Pe 22 august 1549, Maria de Ungaria, Doamna de Binche şi regentă a Ţărilor de Jos, oferea, în onoarea fratelui său Carol Quintul şi a fiului său Filip, o petrecere populară. Amintirea lui Carol Quintul şi a Mariei de Ungaria trăieşte încă în imaginarul colectiv. Pentru a sărbători victoriile din Peru asupra Incaşilor, au avut loc în acel an petreceri fastuoase, s-au aruncat bomboane şi alte felurite bunătăţi săracilor şi ţăranilor. S-au pus în scenă scurte piese de teatru popular în care incaşii învinşi erau jucaţi de oameni împodobiţi cu costume exotice, pene, arme nemaivăzute. Treptat, cum locuitorii din Binche se cred mai mult sau mai puţin de origine castiliană, sărbătoarea a fost preluată de către popor. Şi cum mitul nu trăieşte decât prin rit, a apărut ritualul. În fiecare an, în ziua de „Mardi gras" – ceea ce ar echivala oarecum cu „lăsata secului" la noi – la Binche se organizează cel mai frumos carnaval din toată Belgia: încă din zori, oamenii îşi trag obloanele la ferestre de frică să nu le fie sparte de bătăile cu

https://biblioteca-digitala.ro

portocale. Vai de străinul care trece pe acolo şi nu cunoaşte acest obicei! El va fi ţinta atacurilor cu portocale tari, de o duritate nemaiîntâlnită. Dar punctul forte al carnavalului e păpuşa Gil, care e plimbată, i se dă să bea, e pusă să joace. Venită de la amerindieni, legea acestei păpuşi aminteşte oarecum de „Geamala" noastră, personaj nelipsit de la bâlciurile Bucureştiului secolului trecut. Există, şi fonetic vorbind, o asemănare între Geamala românească (românească şi nu prea, căci sonoritatea îi trădează sorgintea turco-osmanlâie) şi Gilul din Belgia.

Despre obiceiul gililor a scris, la noi, frumoase pagini, Iuliu Raţiu în volumul de povestiri pentru copii „Rondul de flori", apărut la Editura Ión Creangă în 1980. Iată câteva fragmente din povestirea „Gilii" a deja pomenitului autor (care evoca amintiri de călătorie din perioada apariţiei cărţii): „În casa aceea erau trei Gilli: bunicul, fiul acestuia şi nepotul. În jurul lor bunica, soţia fiului, două surori ale acestuia şi câteva fiice. Dar toate se ocupau mai ales de cel mai mic Gil – un flăcăiaş de vreo şase ani. Ieşea pentru prima dată în lume. Momentul era deosebit – el stătea ţeapăn şi mut de importanţă. Îl chema, poate, Pierre, dar el devenea, acolo, sub ochii noştri, altcineva. Mai bine zis: cineva! Devenea un Gill: un personaj de legendă, coborâtor (ce fantastic!), se zice, chiar de incaşi [...]. Nu este Gill adevărat acela care nu-şi schimbă costumul în fiecare an! Numai saboţii de lemn pot fi vechi [...]. Săptămâni la rând, înainte de marea sărbătoare, pe străzile din Binche vezi bărbaţi – muncitori, doctori, ţărani, ingineri – umblând îmbrăcaţi în costume obişnuite, dar în picioare purtând saboţi: se pregătesc pentru marea zi când vor juca în ritmul nebun al tobelor şi trebuie să fie bine antrenaţi! [...]. După ce bunica, mama şi surorile l-au îmbrăcat cu pantalonii şi haina de culoare bleu deschis, pe care erau brodaţi lei, stele şi coroane roşii şi negre, i-au prins la brâu o centură de clopoţei conici, iar la piept, în dreptul inimii, clopoţelul sferic pe care fiecare Gill îi poartă. Stătuse atât de mult cu braţele ridicate, ca un manechin, încât obosise şi, îndemnat de privirile binevoitoare ale bunicii, încercase să se aşeze pe marginea unui scaun. Dar chiar în aceeaşi clipă, bunicul, cu un mănunchi de rămurele de mesteacăn în mână, i-a aplicat prima lovitură. Au urmat altele şi altele. Însă băiatul n-a scos nici un strigăt, faţa lui n-a trădat nici un semn de durere: începuse marea repetiţie a ritualului de învestitură, când viitorul Gill – deşi bine burduşit – trebuie să dea dovadă de demnitate şi răbdare. «Necesitatea» acestei veritabile bătăi, pe care o primeşte, ca de altfel tot ritualul Gilli-lor, este ciudat, contradictoriu şi misterios".

Să revenim însă la lucrarea care face obiectul prezentării. Samuel Glotz se sileşte să facă monografia unei sărbători, încercând să descâlcească ţiele ce se întrepătrund de veacuri: cât este mit, cât este fabulaţie şi cât realitate istorică în această legendă a lui Gill? Autorul se confruntă cu o dublă realitate. Pe de o parte, cea a adevărului ştiinţific, cu propriile-i rigori, metode de cercetare şi voinţă comparativă şi pe de alta, realitatea afectivă nu raţională, care se impune din ce în ce cu forţa dogmatică, sentimentală a mitului.

Sunt rare cazurile în care naşterea şi metamorfoza unui mit se poate urmări pe etape. Cazul „Gillilor" este unul fericit. Legenda lor a fost lansată în 1872 de către un ziarist (Delmée), fiind ulterior preluată, amplificată de presă şi chiar de către oamenii politici. În 1898 Van den Corput, senator liberal, o reia, o îmbogăţeşte, făcând analogii între Gill şi ţăranul belgian pe de o parte, şi don Quichotte şi Sancho Panza, pe de alta. În popor Gill ajunge să-l desemneze pe cel prost, pe bufonul teatrului de bâlci. Intră şi în alcătuira unei expresii: *faire Gille* = a spăla putina. Există lingvişti care sunt de părere că numele propriu de Gill ar reprezenta o formă coruptă de rostire a expresiei „faire Gille", provenită la rându-i din „faire l'agile". Iar locuitorii din Binche au această dublă reputaţie de „agilitate", sprinteneală, dar şi de neghiobie.

În legenda lui Gill s-au amestecat alte legende populare *(Povestea cu cei doi cocoşaţi,* ori de origine incaşă).

https://biblioteca-digitala.ro

Important este faptul că autorul, reconstituind realitatea istorică, dar şi pe cea mitică, oferă cititorului o lectură agreabilă în care argumentul ştiinţific şi datele istorice concrete satisfac nevoia de acribie savantă, îmbinându-se însă armonios cu descrierea tradiţiilor populare pline de farmec. Cartea încântă spiritul şi bucură ochiul prin excelentele condiţii grafice în care a apărut, prin mulţimea reproducerilor, a gravurilor etc.

Mircea Tatarici

MUZEUL OLTENIEI – CRAIOVA, CASA BĂNIEI, **Oltenia**. Studii şi comunicări. VII. **Etnografie**, Craiova, Imprimeria Trenson, 1996, 140 p.+il.+hărţi

Sub semnătura unor prestigioşi cercetători, între copertele revistei se află adunate materiale referitoare la însemnate elemente de cultură materială şi spirituală din viaţa ţăranului român.

Pe lângă grija pentru traiul cotidian (care este pusă în evidenţă prin descrierile făcute cu acribie ştiinţifică asupra preocupărilor şi tehnicilor de lucru tradiţionale – în acest sens este relevant meşteşugul „morii de mână", al confecţionării obiectelor de vestimentaţie, viticultură etc.), omul simplu a fost preocupat permanent de problemele transcendentului şi ale „trecerii" într-o altă lume.

În acest sens sunt interesante articolele care se referă la modul în care ţăranul şi-a alcătuit propria sa cosmologie şi imaginarul mental despre lumea de dincolo: Cornel Bălosu semnează un articol despre *Vise premonitorii. Topografia raiului şi a iadului.*

În economia materialului publicat în revistă se poate lesne observa prevalenţa pe care – din punct de vedere cantitativ – o au articolele referitoare la problematica morţii şi a integrării într-un alt ciclu al vieţii: pe lângă deja pomenitele *Vise premonitorii*, cititorii revistei pot afla interesante informaţii despre *Pomenile şi alimentele naturale din satul Salcia* (articol semnat de Gheorghe Obrocea), despre *Forma de ritualizare a ceremonialului funerar, bradul* (Mihai Fifor) ori *Relaţiile dintre obiceiurile de înmormântare şi cele din ciclul familial şi calendaristic* (Ştefan Enache). Dr. Nicolae Panea semnează un studiu despre *Ritualul funerar – pârghie de reglare a identităţii comunitare – analiza asupra unor comunităţi nord-oltenești*, iar cei interesaţi de *Recuzita obiceiurilor de înmormântare din satele Rudina şi Vidimireşti, comuna Bala, judeţul Mehedinţi*, ca şi de *Polifuncţionalitatea şi sensurile ei*, se vor putea informa din rândurile semnate de Teodor Pleşa. Tot domnului Pleşa îi revine meritul de a oferi cititorului posibilitatea să afle câte ceva despre un vechi meşteşug ajuns astăzi, din păcate, evanescent. Este vorba despre crucerit, ca şi despre *Salcia Doliului*, localitate în care odinioară această preocupare cunoştea o înfloritoare dezvoltare, dar despre care puţinii cruceri rămaşi afirmă cu amărăciune: „În câţiva ani n-o să mai fie nici un cimitir frumos, aşa cum era al nostru şi nici cruceri n-or să mai fie. Prin anii '934–'936 eram vreo 25 de cruceri. Acum mai suntem 5 şi dintre noi numai trei mai lucrează. Dacă nu mai ai comenzi, ce să lucrezi? Pământurile noastre nu ne dau de mâncare tot anul. Din cauza asta erau mulţi la noi care învăţau cruceritul, că pe vremuri se putea trăi din crucerit". Cauzele dispariţiei acestui meşteşug (care nu era un simplu meşteşug după cum s-ar putea crede, ci implica mult mai mult după cum se va putea vedea) sunt date de evoluţia societăţii, a vremurilor, a mentalităţilor şi a gustului estetic al celor ce comandau odinioară cruci şi icoane. „Acum au venit ăştia cu fierul şi cimentul de fac

https://biblioteca-digitala.ro

cruci şi cavouri şi au stricat toate cimitirele. Dar ăi bătrâni tot stâlp şi cruce de stejar vor să le pună la căpătâi când mor. Că ei cred ca şi noi că crucea de lemn te încălzeşte, crucea de piatră te răceşte şi să ştii că şi pe Isus pe lemn l-au pus, iar omul, când se odihneşte tot pe lemn pune capul, nu pe bolovani de piatră".

Mutaţia gustului estetic şi „evoluţia" spre kitsch este deplânsă de bătrânii meşteri şi în ceea ce priveşte icoanele: „Înfloritul şi vopsitul crucilor şi troiţelor îţi lua ceva timp şi înainte. Nu ca acum. Dar tot trebuia să ştii să dai cu pensula. Ăi bătrâni dădeau foarte puţin cu pensula pe stâlpi, cruci şi troiţe. Tata, că bunicu nu «închipuia» stâlpii şi nici nu-i vopsea, nu lucra decât cu 5–6 culori. Înainte, pe stâlpi nu se da cu vopsea. Punea numai numele şi etatea ăluia pentru care îl făcea. Unii mai doreau să facă câteva pete cu vopsea roşie ca pe Isus când l-au legat pe stâlp şi i-au tras cu biciul până a ieşit sânge din pielea lui. La cruci şi troiţe «întărea» şanţurile de scoabă cu vopsea maronie, aproape neagră şi culoarea nimburilor cu galben, veştmintele cu roşu, albastru şi verde. Punctele şi alte mărunţişuri «din închipuiri» cu alb. Apoi a apărut bronzul auriu şi au început să-l dea pe nimburi. A apărut şi bronzul argintiu şi dai cu zorzoane din pensulă, pe haine, pe aripile îngerilor, pe stele, pe flori. Şi când a apărut «duco» a fost de ajuns să dea unul cu portocaliu, prăzuliu sau mai ştiu eu cu ce flori şi cu ce culori, că se găseau. Şi după aia să te ţii, neică. Am început să le facem sorcove. Şi asta ca să nu vază ce procopseală ţi-a ieşit din scoabă. În târguri şi la bâlciuri numai pe astea vopsite ni le luau. Dar într-o vreme a dispărut «duco» de pe piaţă şi a trebuit să ne întoarcem la vopselele noastre de var, din pământuri şi din flori şi la ouă". Meşterii cruceri aveau o logică a lor care, uneori, intra în contradicţie cu cea a preoţilor. Principala lor grijă era însă aceea de a înnoda grija dintre un *acum* şi un *atunci* al timpului mitic, de a performa un rit pentru a se integra în mit: puneau roşu pe cruci pentru că Isus răstignit a sângerat, făureau crucile din lemn pentru că tot din acest material a fost confecţionată şi crucea originară, pe care a fost chinuit Mântuitorul. „Eu am apucat doi preoţi aici în sat. Erau oameni cu scaun la cap, domnule. Dar pe seama crucilor, stâlpilor şi troiţelor nici cu ei nu prea ne înţelegeam. O ţineau una şi bună că stâlpii n-ar trebui să se pună la capul mortului, ci numai crucea sau troiţa. Cel mai tare se lua în colţ cu ei sergentul Troacă: De ce să nu le pui stâlp, părinte? Pe Isus l-au chinuit răstignindu-l pe cruce. Dar l-au schingiuit şi l-au bătut, legându-l de stâlp. Şi atunci, de ce să nu fie şi stâlpul la capul mortului? De ce numai crucea? Noi aşa am apucat din bătrâni. Că după blestemul de părinte şi naşi, ăl mai rău era să-ţi zică: «Sta-ţi-ar stâlpul la cap şi popa la picioare». De unde atunci blestemul ăsta de moarte dacă n-ar fi fost stâlpul? Nici închipuirile pe care le făceam pe cruci şi pe troiţe nu le erau pe plac. Ce, ziceau ei, pe crucea din altar e soarele sau luna? De unde am scos noi pe cruce serafimii şi heruvimii? Dar şi ăştia bătrâni le spuneau: De, părinte, popii au sfinţii lor, noi, pe ai noştri. Dar ce-i supăra mai mult era Adam, pe care noi îl punem întotdeauna jos, «la pământ». Ce caută Adam pe cruce? Şi de ce tocmai jos, şi nu în alt loc? Şi ăi bătrâni, când se luau cu ei în gură la câte o pomană sau parastas, le mai zicea una: Adam e jos pe cruce pentru că a păcătuit. Şi el e cu pământul. Să-l are, să-l semene ca să poată trăi. Aşa l-a pedepsit Dumnezeu pentru păcatul pe care l-a făcut. Ion Niţă a lu' Gagiu le mai spune una: Ştiţi de ce îl punem noi pe Adam jos, părinte? Ca să vadă lumea ce păţesc bărbaţii când au muierea în cap".

Nota de umor nu-i părăseşte, aşadar, nici pe cei care „au ca obiect al muncii" însemnele ritualului funerar. Însă în afară de crucile mortuare, meşterii mai făuresc şi troiţe sau cruci cu virtuţi apotropaice, care, aşezate la marginea satului, îl apărau de ciumă, de foc şi de sabie.

Meseria de crucer presupunea, pe lângă o riguroasă selecţie de îndemânare, şi o înaltă ţinută morală: „Când angajau oamenii din sat pe crucer să facă vreo lucrare mai mare, troiţă sau cruce «Mare» – ăi bătrâni, care ştiau, îl puneau la probă: îi da scoaba şi blana. Care era cârpaci, din neam rău sau spurcat, de pripas, de casapi, de furi sau criminali nu puteau să-l facă

https://biblioteca-digitala.ro

nici pe Sfântul Gheorghe. La suliță îi tremura mâna și intra cu scoaba pe de lături și nu-l putea închipui, iar dacă încerca să-l facă pe Isus răstignit, nu numai că nu ieșea nimic, dar până a doua zi se înnegrea lemnul. Și dacă ajungeai crucer să ai «patentă» și ți se comanda o troiță de loc rău și nu avea leac, mai încercai o dată, de două ori și la urmă te lăsai de crucerit. Cine știe ce păcate mari au făcut ai tăi din neamul tău de le porți blestemul și nu mai ai putere în ceea ce faci ca să lecuiască".

Însă viziunea mentală a țăranului nu e pesimistă. Căci prin moarte el înțelege începutul unei noi vieți, etapa următoare morții fiind reînvierea, simbolizată de învierea din morți a lui Cristos, al cărei simbol concret sunt ouăle roșii. La acestea din urmă se referă doamna Viorica Tatulea în *Considerații asupra ornamenticii ouălor încondeiate din Oltenia*. Acestui obiect încărcat de grele simboluri (pe care Ion Barbu îl considera semn al începutului, el posedând latent virtutea creației) i se consacră un amplu studiu, fiind descrise (și întărite prin planșe și imagini) ipostazele în care apare oul vopsit, cu valențe sacre, dar și apotropaice și propițiatorice: „O grupare tematică extrem de frecventă o constituie motivele de inspirație directă din viață: cârligul ciobanului, calea rătăcită, sapa, grebla (simbolul belșugului), pirostriile, vârtelnița (care poate fi în același timp și ca un simbol solar)".

Cei interesați de evoluția tehnicii țărănești pot să citească articolul lui Eugen Deca, *Instalații tehnice din bazinul interior al Râmnicului din secolul al XIX-lea*, iar tainele viticulturii (cu explicațiile etimologice ale terminologiei respective) pot fi mai bine cunoscute în urma lecturii articolului *Considerații cu privire la un instrument viticol tradițional*, de dr. Georgeta Nițu.

Iar cei care, parcurgând partea descriptivă a elementelor de cultură tradițională (la care se adaugă și *Portul popular tradițional mehedințean*, sub semnătura Elenei Fulga), vor dori să acceadă la interpretările mitologice, arheologice care propun o anume perspectivă asupra câtorva *Elemente fundamentale ale spiritualității geto-dacice*, o vor putea face lecturând paginile în care Ștefan Enache invită la o regresiune în timpurile străvechi.

Mircea Tatarici

„Märchenspiegel" – o revistă internațională de cercetare a basmelor

Numărul 2/98 (mai 1998, al revistei germane „Märchenspiegel" editată de Fundația „Walter Kahn") este unul dintre cele mai interesante numere pe care le-am citit.

Cu totul și cu totul deosebit este articolul semnat de cercetătorul german dr. Bernhard Lauer din Kassel, membru al Societății „Frații Grimm", despre Dorothea Viehmann, povestitoarea de la care Jacob și Wilhelm Grimm au aflat cele mai multe dintre poveștile publicate mai târziu, povești celebre și astăzi. De altfel, chiar revista are pe copertă portretul povestitoarei realizat de fratele-pictor Ludwig Emil Grimm în 1815. Primul volum al basmelor publicate de frații Grimm a apărut în 1812 și cuprindea texte provenite de la două familii prietene din Kassel: Wild și Hassenpflug, cu care mai târziu s-au înrudit prin căsătorie.

Al doilea volum, apărut în 1815, cuprindea povești ce aveau o singură sursă: Dorothea Viehmann, soția de 60 de ani a unui croitor, originară dintr-un sat de lângă Kassel, Zwehrn. Ea este considerată a fi tipul ideal de povestitoare. Au rămas câteva descrieri ale acestei povestitoare care reușea să fascineze prin talentul ei. Jacob și Wilhelm îi scriau fratelui lor Ferdinand, aflat la München în 1813: „Avem o nouă și minunată sursă: o femeie bătrână din Zwehrn care

https://biblioteca-digitala.ro

ştie incredibil de multe poveşti şi care povesteşte extraordinar, o femeie simplă, foarte deşteaptă, cu o privire inteligentă, cu mult bun simţ. O lăsăm să povestească 3–4 ore şi scriem pe rând. De fiecare dată o servim cu o cafea, un pahar cu vin şi, desigur, bani. În curând al doilea volum va fi gata spre publicare. Sperăm să poată veni cât mai des". Din păcate colaborarea a durat doar doi ani, căci la sfârşitul anului 1815 valoroasa povestitoare a murit.

Un alt articol foarte interesant este cel semnat de Alfred Pointner: *Cele două vieţi ale poveştilor*, căci, spune autorul, „nu numai James Bond, ci şi poveştile trăiesc de două ori". Cu nostalgie, autorul povesteşte cum a fost atras de cercetarea basmelor: cu 20 de ani în urmă a fost trimis de redacţia unde lucra să realizeze o serie de reportaje la un congres „al basmelor" ce avea loc la Bad Karlshafen. Acolo a fost mirat de prezenţa mare a unor oameni tineri. „Când le-am pus microfonul sub nas şi i-am întrebat de ce îi interesează un astfel de domeniu – zice autorul – majoritatea mi-au răspuns că «aici sunt oameni de treabă, oameni simpatici, care nu se ceartă, vorbesc frumos şi... ne ajută să ne aducem aminte de copilăria nu prea îndepărtată pe care n-am vrea să o uităm niciodată»". Aceste răspunsuri l-au pus pe gânduri şi astfel a descoperit cea de-a doua viaţă a basmelor, aceea datorată cercetării lor, a decodificării simbolurilor, a comparaţiei dintre variante. Care ar fi a doua şansă pentru... Albă ca Zăpada? Autorul face o sugestivă comparaţie: basmele zac adormite într-un sicriu de cristal şi aşteaptă să fie trezite şi eliberate.

De descifrarea lor se ocupă psihologi, folclorişti, pedagogi, sociologi, teologi, politicieni, dar nu fiecare basm are norocul să întâlnească „prinţul fermecat", care să-i releve adevărata valoare. Aici intervin congresele, simpozioanele, fundaţiile, cum este şi Fundaţia „Walter Kahn", de sprijinire a cercetării basmelor, mass-media scrisă şi audiovizuală. Fiecare om are un... „Rumpelstilzchen", piticul şiret care pierde fiindcă nu trage învăţăminte din întâmplările anterioare, aşa că – este de părere autorul – nu e bine să ne bazăm doar pe ce învăţăm în şcoală pentru stabilirea adevărului. Dar ce este adevărul? se întreabă, în încheiere, Alfred Pointner. „Prinţul din poveste se întreabă şi el acest lucru după ce a obţinut apa vieţii, mărul de aur şi cea mai frumoasă prinţesă şi totuşi pleacă mai departe până îl întâlneşte pe cel mai înţelept dintre înţelepţi, care îi răspunde: «există adevărul tău, există adevărul meu şi mai există un ADEVĂR. Acela însă e numai la Dumnezeu»".

Despre „grădina fermecată a basmelor populare" scrie şi Walter Scherf, având ca motto al articolului său un gând al lui Herder: „Un copil căruia nu i s-au povestit basme va avea în sufletul său o bucată de câmpie care nu va rodi niciodată".

Autorul pledează cu multă însufleţire şi cu argumente de bun simţ pentru ca fiecare copil să aibă parte de lumea fermecată a basmelor încă de la primii paşi. Nu putem decât să fim cu toţii de acord că dacă n-am fi fost vrăjiţi de minunatele personaje din basme, dacă n-am fi trăit aievea, în copilărie, magia întâmplărilor fabuloase ale poveştilor, astăzi, n-am fi avut aceeaşi încredere în ... speranţa cea de toate zilele.

Cercetătorul Isidor Levin din Petersburg este autorul unui foarte documentat şi deosebit de interesant articol intitulat *Basme şi evrei*, în care face o trecere în revistă a basmelor din toate zonele locuite de evrei, limba în care au circulat şi au fost apoi publicate aceste basme, variantele provenite din diferite zone, cu specificul lor, clasificarea în funcţie de subiectele religioase sau laice. Autorul relevă faptul că cele mai multe basme evreieşti au circulat în „limba idiş", limbă formată acum 1000 de ani în oraşele dintre Main, Rin şi Mosela şi răspândită apoi în toată Europa, inclusiv în Europa de Est, îmbogăţită fiind şi cu cuvinte slave, englezeşti etc. Este remarcat apoi şi umorul tonifiant al basmelor, tezaurul de înţelepciune, valoarea lor literară, simpaticele personaje, dintre care se detaşează „rabinul" care le ştie pe toate. Un cuvânt aparte despre parodii, fabule şi cântece populare.

https://biblioteca-digitala.ro

Ultimul articol este dedicat de Walter Kahn cercetătoarei Marianne Klaar, care s-a stins cu trei ani în urmă şi nu a mai apucat să-şi vadă publicate într-o carte basmele culese în insulele greceşti. În memoria sa Walter Kahn repovesteşte cu mult talent basmul *Daphne* (cules de ea în prima formă), adăugând şi o scrisoare a cercetătoarei către revista „Märchenspiegel" în care pleda pentru „terapia pentru suflet" prin basme. Gestul lui Walter Kahn este cu atât mai impresionant cu cât această variantă a basmului este publicată pentru prima oară, constituind cel mai frumos omagiu adus unei cercetătoare care şi-a dedicat viaţa studierii basmelor.

D. Dobroiă

CĂRŢI ŞI PUBLICAŢII PERIODICE STRĂINE PRIMITE LA REDACŢIE

1. *Anthropology Today*, vol. 14, nr. 1, 2, 3, London, 1998, 28 p. + 32 p. + 28 p.
2. *Bayerische Blätter für Volkskunde*, vol. 25, nr. 1, 2, Würzburg, 1998, 1–64 p. + 65–128 p.
3. *Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde*, München, 1998. 209 p.
4. *Beiträge zur Volkskunde in Baden – Württemberg*, vol. 7, Stuttgart: Konrad Theias Verlag, 1997, 256 p.
5. *Boletin Cultural y Bibliografico*, vol. XXIX, nr. 30, 31, Santafé de Bogotá, 1992, 164 p. + 140 p.
6. *Bollettino del Centro Interuniversitario di Ricerche sul „Viaggio in Italia"*, nr. 29–30, fascicoli I–II, Torino, 1994, 424 p.
7. *Cuadernos* del Instituto Nacional de Antropologia y Pensamiento Latino-americano, vol. 16, Buenos Aires, 1995, 457 p.
8. *Derrière les images*. Textes réunis et édités par Marc-Oliveir Gonseth/Jaques Hainard/Roland Kaer, Neuchâtel: Musée d'ethnographie, 1998, 360 p.
9. *Ethnographia*. A Magyar Néprajzi Társaság folyóirata, vol. 106, nr. 2, Budapest: Akadémiai Kiadó, 1995, 425–1195 p.
10. *Etnolog*. Glasnik Slovenskega Etnografskega Muzeja / Bulletin of the Slovene Ethnographic Museum, vol. 7 (LVIII), Ljubljana, 1997, 520 p.
11. *Fabula*. Zeitschrift für Erzälforschung, vol. 39, nr. 1/2, Berlin / New York: Walter de Gruyter, 1998, 196 p.
12. Glotz, Samuel: *De Marie de Hongrie aux Gilles de Binche*. Une double réalité, historique et mythique, Bruxelles: Traditions et Parlers populaires, Wallonie – Bruxelles, 1995, 252 p.
13. *Lares*. Rivista trimestrale di studi demoetnoantropologici, vol. LXIII, nr. 1, 2, 3, 4, Firenze: Leo S. Olschki, 1997, 1–186 p. + 187–332 p. + 333–434 p. + 435–582 p.
14. *Mousaion*, vol. XVI, nr. 1, Pretoria: University of South Africa, 1998, 133 p.
15. *Musikforum*, nr. 88, Mainz: Schott Musik International, 1998, 128 p.
16. *Narodna umjetnost*. Croatian Journal of Ethnology and Folklore Research, vol. 34, nr. 2, Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku, 1997, 249 p.
17. *Neprajzi Ertesitö*. Annales Musei Etnographiae, vol. LXXIX, Budapest: Néprajzi Muzeum, 1997, 218 p.
18. *Orbis*, Bulletin international de documentation linguistique, vol. XXXIX, 1996–1997, Louvain, 1997, 427 p.

https://biblioteca-digitala.ro

19. *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde*. vol. LII – Serie Nouă, vol. 101, nr. 1, 2, 3, Wien, 1998, 1–150 p. + 151–278 p. + 279–390 p.
20. *Population and Development Review*, vol. 24, nr. 1, New York, 1998, 202 p.
21. *Revista Española de Antropologia Americana*, nr. 28, Madrid, 1998, 345 p.
22. Schroder, Martina: *Freilichtmuseen in Baden-Württemberg*. Entstehung, Entwickluung, Wirkung. Tübingen: Tübinger Vereinigung für Volkskunde, 1997 (untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts der Univeresität Tübingen; Bd. 86) 363 p.
23. *Schweizerisches Archiv für Volkskunde*, vol. 94, nr. 1, Basel, 1998, 136 p.
24. Travassos, Elizabeth: *Os mandarins milagrosos*. Arte e etnografia em Mário de Andrade e Béla Bartók. Rio de Janeiro: Funarte; Jorge Zahar Editor (Colecão Antropologia social), 236 p.
25. Vilhena, Luis Rodolfo: *Projeto e Missão*: o movimento folclorico brasileiro (1947–1964), Rio de Janeiro: Funarte; Fundação Getúlo Vargas, 1997, 332 p.
26. *Zbornik Slovenského Národného Múzea*, vol. XCI, Etnografia 38, Martin: Vydalo Slovenské Národné Múzeum, 1997, 160 p.

Rubrică realizată de
Elena Berceanu

NOTĂ: Cărţile şi publicaţiile periodice străine primite la redacţia noastră pot fi consultate la Biblioteca Institutului de Etnografie şi Folclor „Constantin Brăiloiu" al Academiei Române.

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

Au apărut:

Academia Română

MEMORIILE COMISIEI DE FOLCLOR

Tomul VII (1993)

În sumar:

- ELENA SECOȘAN și MARIA BÂTCĂ, *Costumul popular al Dunării de Jos. Origini și evoluție*
- ILIE MOISE, *Sibiul – centru cultural-științific racordat la cercetarea academică românească*
- CONSTANTIN COSTEA, *Repere istorice în evoluția jocurilor feciorești*
- TITUS MOISESCU, *Muzicieni români – pagini epistolare*
- PETRE FLOREA, *Domnul de Rouă* (studiu monografic)
- ALEXANDRU DOBRE, *Documente etnofolclorice românești*
- ALEXANDRU DOBRE, *Considerații etnofolclorice pe marginea unui eveniment istoric*: **Intrarea triumfală a lui Mihai Viteazul în Alba-Iulia** – *1 noiembrie 1599*
- ALEXANDRU DOBRE, *Adnotări pe marginea unei comunicări academice*: **V.A. Urechia, Inscripțiuni după manuscrise.** *Comunicări și note*

Academia Română

MEMORIILE COMISIEI DE FOLCLOR

Tomul VIII (1994–1996)

În sumar:

- SABINA ISPAS, *Legenda populară românească tradițională între „canonic" și „apocrif"*
- GHEORGHE OPREA, *Structuri sonore în repertoriul obiceiurilor de peste an (I)*
- MARIA BĂTCĂ, *Mărci reprezentative ale costumului popular tradițional din Transilvania: cămașa cu „ciupag" și zadia cu „trupul vânăt"*
- RADU OCTAVIAN MAIER, *Meșteșuguri țărănești.* Prelucrarea fibrelor vegetale și animale în mediul rural românesc
- ALEXANDRU DOBRE, *Documente etnofolclorice românești.* Mărturia cu sufletul, jurământul pe Tetraevanghel, cartea de blestem

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

LUCRĂRI RECENT APĂRUTE ÎN EDITURA ACADEMIEI

MEMORIILE COMISIEI DE FOLCLOR, tomul VIII/1994–1996, 1997, 232 p.

ANUARUL INSTITUTULUI DE ETNOGRAFIE ŞI FOLCLOR „CONSTANTIN BRĂILOIU", serie nouă, tomul 8/1997, 1998, 230 p.

„REVISTA DE ETNOGRAFIE ŞI FOLCLOR" nr. 1–2/1998, 1999, 152 p.

„REVISTA DE ETNOGRAFIE ŞI FOLCLOR" nr. 3/1998, 1999, 172 p.

În Bucureşti, cărţile şi revistele publicate la Editura Academiei Române pot fi procurate din următoarele librării:

Librăria ACADEMIEI, Calea Victoriei nr. 12A, tel. 313.85.88;

Librăria LUCEAFĂRUL, B-dul Unirii nr. 10, bl. 7B, tel. 315.56.74;

Librăria MINERVA, Calea Victoriei nr. 126, tel. 650.39.43;

Librăria EMINESCU, B-dul Regina Elisabeta nr. 5, tel. 315.87.61;

Librăria SADOVEANU, B-dul Magheru nr. 68, tel. 211.29.65;

Librăria UNIVERSUL, Calea Moşilor nr. 62–68, tel. 315.70.70, int. 119.

ISSN: 1220 – 5370

REF, tom. 44, nr. 1, p. 1–134, Bucureşti, 1999

https://biblioteca-digitala.ro